Monatshefte

der

Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.



Vierzehnter Band.

1905.

Berlin,

Weidmannsche Buchhandlung.

190f

Für die Schriftleitung verantwortlich:
Geheimer Archiv-Rat Dr. Ludwig Keller
in Charlottenburg.

Inhalt des vierzehnten Bandes.

A. Abhandlungen.

B. Besprechungen und Anzeigen.

C. Bemerkungen und Streiflichter.

Monatsschriften der C. G. XIV. Band. Heft I.

Monatshefte
der
Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.

Vierzehnter Jahrgang.
1905
Erstes Heft.

Berlin 1905.
Weidmannsche Buchhandlung.

Der Bezugspreis beträgt im Buchhandel und bei der Post jährlich 10 Mark.

Inhalt.

Ziele und Aufgaben der Comenius-Gesellschaft.

Die C. G. hat den Zweck, die Entwicklung der religiös-philosophischen Weltanschauung der abendländischen Völker zu erforschen und damit die Geistes-Geschichte zum Range eines selbständigen Wissensgebietes zu erheben.

Die C. G. beabsichtigt insbesondere, die Weltanschauung und die Grundsätze des Comenius und der comenianischen Geistesrichtung, d. h. die Grundsätze der Humanität und des Humanismus und die Geschichte der Kultgesellschaften, die deren Träger waren und sind, wissenschaftlich zu untersuchen und klarzustellen.

Die C. G. hat sich die Aufgabe gestellt, in diesem Geiste bildend und erziehend auf das heutige Geschlecht zu wirken und zugleich eine Wissenschaft der Volkserziehung (Sozial-Pädagogik) als selbständigen Wissenszweig zu begründen.

Jahresbeiträge gehen an das Bankhaus **Molenaar & Co., Berlin C., St. Wolfgangstrasse.**

Die **Austrittserklärung** muß drei Monate vor Schluß des Kalenderjahrs erfolgen widrigenfalls der Beitrag noch für das folgende Jahr fällig bleibt (§ 4 d. Satzungen).

Satzungen, Werbeschriften und Probehefte versendet auf Anfordern die **Geschäftsstelle der C. G., Berlin-Charlottenburg, Berlinerstrasse 22.**

XIV. Jahrg. Berlin, den 15. Januar 1905. Heft I.

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft

Schriftleitung:
Dr. Ludwig Keller
Berlin-Charlottenburg
Berlinerstrasse 22.

Verlag:
Weidmannsche Buchhandlung
Berlin S.W.
Zimmerstrasse 94.

Die Monatshefte der C. G. erscheinen im Januar, März, Mai, Septbr. und November. Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre Jahresbeiträge. Bezugspreis im Buchhandel und bei der Post M. 10,—. Einzelne Hefte M. 2,—. Nachdruck ohne Erlaubnis untersagt.

Gustav Theodor Fechner und die Weltanschauung der Alleinslehre.

Von
Willy Pastor in Berlin-Wilmersdorf.

Für die Geschichte der Landschaftsmalerei gibt es eine Art Pegelvermerk, der uns über den jeweiligen Stand der Entwicklung eine schnelle und sichere Auskunft erteilt. Das ist die Höhe des Augenpunktes, von dem aus die Maler ihre Landschaft betrachten. Es ist überraschend, mit welcher Einmütigkeit sich die Meister der Frühkunst für einen tiefen Gesichtspunkt entscheiden, und wie dieser Gesichtspunkt dann mit der Fortbildung der Kunst langsam emporsteigt. Es kommt mehr Himmel auf das Bild, mehr Tiefe, mehr Freiheit des Horizontes. Selbstverständlich gibt es Dichter auch in den frühen, und Routiniers auch in den reifen Zeiten. Aber das ist wohl gewiß, daß die Kunst, die uns am weitesten aus der Enge des Alltags hinausführt, am stärksten uns kräftigt für das Leben und seine Aufgaben, die Kunst des weiten Horizontes, des hohen Augenpunktes ist. Und ganz gewiß kein Zufall ist es, daß mit dem Eintritt des germanischen Elementes in die Landschaftskunst, mit den Holländern, die Aussicht frei und tief wird.

In der Geschichte der Geisteswissenschaften ist es nicht anders als in der Geschichte der Kunst, und in der Geschichte der Philosophie gar, von der alle, wenn wir den Begriff Philosophie nur richtig fassen, alle anderen geistigen Betätigungen ausstrahlen, zeigt sich das langsame Steigen zur Höhe in wunderbarer Klarheit durch alle Kulturen und Jahrhunderte hindurch. Es gibt Philosophen des tiefen Augenpunktes, tüchtige Meister in ihrer Art, beredte Verkünder eines ernsten Strebens. Aber sie haben die engen Fesseln einer örtlichen und zeitlichen Befangenheit nicht abgestreift. Die Geschichte der Völker verzeichnet ihren Namen und ihr Werk, nicht die Geschichte der Menschheit. Da ist jener größere Horizont, in dem die Blicke sich weiten, erste Voraussetzung. Der Himmel und seine Sterne müssen sich ausbreiten über die Gedanken der Männer, die der Menschheit etwas sind. Und über unsere Seele wölbt es sich in solchen Unermeßlichkeiten, wenn wir die Namen der wirklich großen Denker hören, der alten Inder, der Plato, der Spinoza, oder auch, in bescheidenerem Maße, der Giordano Bruno, der italienischen und deutschen Humanisten.

Dicht hinter uns liegt eine Zeit, in der das Denken der meisten zurückgehalten wurde auf einem tiefen Gesichtspunkt. Der Name Darwin bezeichnet die Macht, die hinter alledem stand, und das „Naturgesetz“ vom Kampf ums Dasein war das Medium, durch das die Macht zur Wirkung kam. Wenn irgendwo, läßt sich bei diesem sogenannten Gesetz die Behauptung örtlicher und zeitlicher Beengtheit nachweisen. Vergegenwärtigen wir uns die Zeitumstände, das Kulturmilieu, das dem Darwinschen Entwicklungsgedanken eine eigene Färbung gab. Die englische Industrie, damals wie heute noch das wichtigste Organ im englischen Staatsorganismus, befand sich in einer Umwandlung. Das mittelalterliche System zünftiger Arbeit war verlassen, aber das neue der Fabrikarbeit bestand noch nicht, und das Übergangsstadium des Manufakturbetriebs durchschütterte den großen Staatsorganismus mit all jenen Schauern und Schrecken, die eben Übergangsstadien eignen. Auch solche Zustände pflegen ihren gedanklichen Ausdruck zu finden, und in England fanden sie ihn in der berühmten, berüchtigten Lehre des Nationalökonomen Malthus. Die Theorie dieses Mannes kann wohl als bekannt vorausgesetzt werden. Sie versucht das Ungeheuerliche, die verworrenen Verhältnisse jener Übergangszeit unter den Gesichts-

punkt des Bleibenden, unentrinnbar Naturgesetzlichen zu bringen. Die Weltgeschichte wurde umgedeutet zu einer Art Stellenjägerei im großen, das Angebot menschlicher Geburten sollte bei weitem die Nachfrage vakanter Stellen übertreffen, und wenn unter solchen Voraussetzungen eine Änderung zu erwarten war, so war es eine Änderung zum Bösen. Immerhin beschränkte Malthus sich auf die menschliche Gesellschaft. Die Natur und ihre Freiheit ließ er unangetastet, er gab eine Lebensauffassung, keine Weltanschauung. Darwins Werk war es, diese letzte Erweiterung geschaffen zu haben. Er hat „die Lehre des Malthus auf das ganze animalische und vegetabilische Reich übertragen".

Die Zustände menschlicher Arbeitsweise, die uns die Malthuslehre im Spiegelbilde zeigt, haben sich allgemach geändert. Koalitionen verdrängen die Konkurrenzen, und nur natürlich ist es, daß die Nationalökonomen jetzt endlich auf die Fehler des Malthus aufmerksam werden. Henry George („Fortschritt und Armut") hat die grundsätzliche Bekämpfung der alten Irrlehren ernstlich aufgenommen. Was bisher noch nicht genugsam betont wurde, ist das Unzulängliche der Malthusschen Grundbehauptung, daß nämlich in jedem Volke, nach Darwins Erweiterung in jeder Art, ohne äußere Hemmung mehr Einzelwesen geboren würden, als fortleben könnten. Die Statistik weiß nachgerade, daß die Vermehrung der einzelnen Völker durchaus nicht in irgendwelcher mathematischen Progression mechanisch vorwärts geht, daß vielmehr irgendwelche geheimnisvollen Ursachen das eine Volk fruchtbar machen, indes ein anderes aus gleich verborgenen Gründen langsam hinsiecht. Welche Anstrengungen wurden gemacht, einzelne Naturstämme oder die Überlebenden einer dereinst mächtigen Tierart zu erhalten! Umsonst. Die Praxis widerlegte Malthus, und die Praxis widerlegte Darwin.

Der Augenpunkt steigt langsam. Es ist bezeichnend, welche Mühe sich einsichtige Darwinisten geben, das Gesetz vom Kampf ums Dasein nach Möglichkeit aus dem Gesamtwerke Darwins zu eliminieren. Aber noch niemals wurde durch eine bloße Verneinung etwas Positives geschaffen. Darwin minus Malthus: das ist keine Zauberformel, die uns neue Weiten freilegen könnte. Einen einheitlichen Namen wollen wir hören, ein einheitliches, in sich geschlossenes Werk sehen.

Nun, wir haben einen solchen Namen und ein solches Werk. Die Lebensarbeit des Philosophen Fechner führt den, der willig

folgt, auf jene höchsten Höhen des Gedankens, die uns unsere größten Geister, die wenigen berufenen Verkünder der Alleinslehre, bisher erschließen konnten.

* * *

Herman Grimm beginnt sein Buch über Rafael mit einer Geschichte des Rafaelschen Ruhmes. Das ist ein guter Anfang, denn die Ruhmesgeschichte eines großen Mannes pflegt eine gedrängte Wiederholung seiner Lebensgeschichte zu sein, nur in größeren, weiterhin lesbaren Zügen, befreit von irdischen Zufälligkeiten.

Die Fechnersche Ruhmesgeschichte und ihr Verhältnis zu Fechners Lebensarbeit ist ein beredtes Beispiel dafür. Was dem Namen dieses Mannes zuerst einen guten Klang verlieh, waren einige exakt wissenschaftliche Arbeiten, die man namentlich ihrer methodologischen Akkuratesse willen schätzte. Die „Elemente der Psychophysik", und in zweiter Linie die „Vorschule der Ästhetik" waren die Hauptwerke dieser Art. Man nahm sie als die Äußerungen eines im Experimentellen selten begabten Forschers, und als solche erkannte man sie ohne Rückhalt an. In den Hörsälen wurde ihr wesentlicher Inhalt gelehrt und im staatlichen Examen dann geprüft. Was aber in keinem Hörsaal vorgetragen und noch weniger im Examen abgefragt wurde, das waren einige philosophische Schrullen, die derselbe nüchterne Fechner einst in Formeln gebracht hatte.

Daß man auf diese sogenannten Schrullen aufmerksam wurde und anerkannte, daß sie zumindest einen recht wesentlichen Teil der Fechnerschen Lebensarbeit bildeten, das bezeichnet den zweiten Abschnitt in der Ruhmesgeschichte Fechners. Philosophische Ideen pflegen zunächst in kurzen Schlagworten bekannt zu werden. Das für Fechner geprägte Schlagwort lautete, daß Fechner der Mann sei, der gesagt habe, die Sterne seien lebende Wesen. Eine ungeheuerliche Behauptung für alle in der Kant-Laplaceschen Weltanschauung und einer mechanistischen Auffassung des Alls Herangewachsenen. Und da der bekannte und anerkannte Psychophysiologe Fechner dem hergebrachten Urteil als ein Virtuos der mechanistischen Forschungsweise galt, kam man zu einer merkwürdig dualistischen Auffassungsweise, einer Zweiseelen-Deutung, die wie eine unaufgelöste Dissonanz keinen Menschen befriedigen konnte.

Heute erst erleben wir es, daß diese Auffassung langsam verblaßt, daß der Ruhm Fechners in ein drittes Stadium tritt, in dem man ihn verstehen lernt als einen in sich geschlossenen Geist, der ein festes, zuverlässiges Gedankengebäude errichtete, in dem es sich wohl hausen läßt, und dessen Zinnen jene wundervollen Aussichten erschließen. Nicht im Widerspruch stehen die „exakten“ und die „phantastischen“ Arbeiten, sondern in steter Ergänzung, und nicht bloße Schrullen sind die Phantasien des Philosophen, sondern Wirklichkeiten höchster Art, die, wie sie einen Forscher zu strengster Wissenschaftlichkeit befähigten, auch uns im Leben weiterhelfen könnten.

In derselben Unklarheit, wie der junge Fechnersche Ruhm, setzte auch die eigentliche Lebensarbeit des Philosophen ein. Derselbe schrille, dissonierende Dualismus und dasselbe langsame Sich-durcharbeiten zu bestimmteren einheitlicheren Verhältnissen. Eine große Reihe streng wissenschaftlicher Arbeiten, teils orientierender, teils kritischer Natur (die Biographie Fechners von J. E. Kuntze gibt im Anhang ein genaues Verzeichnis) leitet das große Register der Fechnerschen Schriften ein. Lauter höchst ehrwürdige, bibliotheksfähige Titel. Mit einigem Erstaunen gewahrt man mitten in diesen Reihen einige anders geartete, nichts weniger als gelahrt klingende Überschriften: „Beweis, daß der Mond aus Jodine bestehe“, „vergleichende Anatomie der Engel“ und ähnliches. Und damit der Dualismus vollkommen sei, erfahren wir auch noch, daß Fechner sich bei der Herausgabe dieser fremdartigen Arbeiten des Decknamens eines Dr. Mises bediente. Spät erst verschwindet dieser Name. Gleichzeitig aber werden die phantastischen Titel minder phantastisch und die abstrakten minder abstrakt. Die große Synthese hat sich vollzogen, der Weltweise hat den Gelehrten in seinen Dienst gebracht und beide arbeiten gemeinsam ihrem großen Ziele entgegen.

Wie sollen wir uns diesen seltsamen Werdevorgang erklären?

Es ist leider noch immer Mode, die Unterlagen für eine rein geistige Lehre, eine Weltdeutung in den „zufälligen“ äußeren Lebensumständen zu suchen, die der Verkünder der betreffenden Lehre durchzumachen hatte. Nichts leichter, als einen solchen Zusammenhang zwischen äußerem und innerem Erleben bei Fechner nachzuweisen. Die ersten Schriften, die Fechner herausgab, „Beweis, daß der Mond aus Jodine bestehe“ und „Panegyrikus der jetzigen Medizin und Naturgeschichte“ (1821 und 22, Dr. Mises

gezeichnet), sind bittere Satiren auf die medizinische Forschung der damaligen Tage. Sie sind leicht gedeutet als die Äußerungen des enttäuschten jungen Doktors, des Pfarrersohnes, der im medizinischen Studium so viel zu finden hoffte und so wenig fand. Philosophische und naturwissenschaftliche Arbeiten folgen. Der im tiefsten Innern religiöse Drang des jungen Forschers ist wieder rege geworden und sucht auf anderen Wegen nach Erkenntnis. Dann plötzlich wieder zwei tolle Mises-Schriften: „Stapelia mixta" und „vergleichende Anatomie der Engel". Die Biographie Fechners läßt uns auch das materialistisch-äußerlich erklären. Die freiliterarischen Arbeiten, mit denen der mittellose Philosoph sich durchschlagen mußte, bringen ihn in Berührung mit einer Anzahl Bohemenaturen. Einer dieser Bohemiens, eine bizarre, fast Hoffmannsche Gestalt, macht auf ihn einen tiefen und nachhaltigen Eindruck. Das launenhaft Genialische dieses „verdorbenen Genies", das Antimethodische, alle strenge Wissenschaft Verachtende erklärt den Ton dieser Arbeiten.

So ließe sich weiter schließen von Fall zu Fall, bis zu der großen und entscheidenden Krankheit, die Fechner in seinem besten Leben überfällt, und nach der dann endlich die Synthese eintritt. Aber was wäre mit einer solchen Erklärung, die überall nur den Zufall sieht, eigentlich gewonnen? Wenn wir schon einmal vom äußeren Erlebnis ausgehen wollen: wie unendlich viele Möglichkeiten des Erlebens und Erfahrens boten und bieten sich einem jeden von uns. Und sollte die Auswahl, die in jedem Falle getroffen wird, und zu der unser unmittelbares Bewußtsein nur das Allerwenigste hinzutut, bloß auf Zufälligkeiten beruhen? Das müßte fürwahr ein ärmliches, erbärmliches Dasein bedeuten, das sich so „von den Ereignissen schaukeln" ließe! Man kann die Lehren, die von uns ausgehen, als die Resultanten einer Reihe von Erfahrungen auffassen, kann jede einheitliche philosophische Lehre deuten als die Diagonale gleichsam eines verwickelten Kräftepolygons. Aber auch die umgekehrte Deutung läßt sich geben: daß nämlich rein geistige Mächte, die in uns gelegt sind, das äußere Leben beherrschen, daß sie uns die Ordnung der Erlebnisse vorschreiben. Und sehen wir recht zu, so ist der Gegensatz dieser beiden Erklärungsarten derselbe wie der zwischen einem tiefen und einem hohen Gesichtspunkt. Der Wirrwarr der Erlebnisse am Anfang, und die geistige Erkenntnis als bloßes Ausscheidungsprodukt: das ist dasselbe, wie der sinnlos in den

Zufälligkeiten einer Art wütende Daseinskampf, der es ohne jedes höhere Zweckbewußtsein und ohne übergeordneten Willen zu höheren und immer höheren Arten bringen soll.

„Nicht ich denke, sondern es denkt in mir“: der Mann, der das niederschreiben konnte, will mit anderem Maß gemessen werden. Er verlangt nach Einordnung in die große Geschichte der menschlichen Geistesentwicklung überhaupt. Versuchen wir das, so stellt sich uns jener ganze merkwürdige Gegensatz zwischen Mises und Fechner, der das Grundproblem in der Gestaltung der Fechnerschen Lehre bildet, doch wesentlich anders dar.

Die Geschichtsschreiber unterscheiden gern bei der Schilderung der alten Kulturzustände zwischen nomadischen und seßhaften Völkerstämmen und betonen, daß der nomadische Zustand dem des Ansässigseins vorangegangen sei. Der Psychologe hat das Recht, einen ähnlichen Wandlungsvorgang im Aggregatzustand gleichsam auch bei der Gedankenbildung zu behaupten. Überlegen wir uns doch, wie etwa ein Buch zustande kommt; wie die Gedanken erst „intuitiv“, schweifend, unfest in unserem Geiste nomadisieren; wie sie dann langsam ansässig werden, bestimmtere, methodischere Form annehmen. Oder denken wir an ein Kunstwerk; an die verschiedenen Metamorphosen, die es von den ersten ungefähren Skizzen bis zum ausgeführten Gemälde durchzumachen hat, und die gleichfalls jene Marschroute streng innehalten. Ist das nicht genau, aber auch genau derselbe Weg, der vom gedankenspielenden Mises zum Weltweisen Fechner führt? Und gewinnt hier das Gesamtwerk Fechners, dem man bei jedem einzelnen Buch so gerne Nachlässigkeiten der Komposition, Mängel einer strengen Methode (im literarischen Sinne) nachweist, nicht eine Monumentalität und Geschlossenheit geradezu einziger Art?

Die Scherze des „Dr. Mises“ haben für den, der den ganzen Fechner kennt, etwas Ängstliches, sich Entschuldigendes. Ernste Bekenntnisse bergen sich hier in das Narrenkleid des Witzes. Man muß sich erinnern, wie allein, wie weltverlassen allein der junge Fechner mit seinen Ideen unter den Gebildeten damals stand. Hätte er diese Ideen gleich anfangs als feste Behauptungen hinausgestellt, es wäre über sein Credo ein gelehrter Sturm hingebraust, dem es schwerlich standgehalten hätte. Aber wie die Narren am alten Hofe ungestört die Wahrheit sagen durften, ließ man diesen Dr. Mises lächelnd seine Phantasien

über Sternenengel, über Gott und über das Jenseits vortragen. Im selben Maße, als dann die Ideen in Fechner selbst fester wurden, wurden die Züge der scheinbaren Narrenweisheit ernster, bis dann im „Büchlein vom Leben nach dem Tode“ offenbar wurde, welcher Prophetengeist in Mises-Fechner wohnte.

* * *

In zwei Werken gravitiert die Fechnersche Lebensarbeit: „Nanna“ und „Zend-Avesta“. Bei ihnen muß die Betrachtung verweilen, und mit ihrem Studium beginnt am besten, wer den Weg in das Reich Fechners sucht.

Nanna (das Buch erschien im Revolutionsjahr) ist der Name der indischen Blumengöttin, der Göttin Baldurs. Im Vorwort erzählt Fechner, wie er anfangs schwankte zwischen diesem Titel und den Titeln „Flora“ und „Hamadryas“. Die Bezeichnung ist ihm mehr als ein bloßes Symbol. Die moderne Welt blickt lächelnd auf die Mythologien vergangener Zeiten zurück. Sie sind ihr Märchen, Dichtung. Fechner weiß, daß die größten Dichter jener Tage zugleich die größten Gelehrten ihrer Zeit waren, daß ihre Gesänge und Sagen nicht weniger wissenschaftliche Forschung sind als künstlerische Phantasie. Eine Weltanschauung rang nach Ausdruck in den Gestalten einer Dryas und einer Nanna. Es war die Weltanschauung der Alten, die auch die Weltanschauung des natürlichen, noch unverbildeten Menschen ist. Sie schien Fechner die beste Fürsprecherin für seine Behauptungen.

Selbstverständlich ist Fechner darüber nicht einen Augenblick im unklaren, daß die Berichte über alte Weltanschauungen, wie sie uns heute vorliegen, getrübt sind durch das Medium der dazwischen liegenden Jahrtausende. In jedem Märchen steckt ein Teil Welt- und Menschenkenntnis reinster Art. Aber die Märchen sind uns nicht in ihrer eigenen Gestalt überliefert worden. Sie sind durch die Spinnstuben gegangen, sie haben sich lange Jahrhunderte umhergetrieben in allen möglichen Winkelstätten, und so lange wir nicht die Jahrhunderte niederreißen können, die uns von ihnen trennen, so lange wissen wir nichts auszusagen vom Geist der alten Märchen. Die Jahrhunderte und Jahrtausende in diesem Sinne niederzulegen, das ist Fechners sehnlichstes Verlangen.

Was hat uns nun der Inhalt des Nanna-Buches an Erkenntnissen zu vermitteln?

Der Untertitel lautet: „über das Seelenleben der Pflanzen". Er deutet die Behauptung des Buches an. Daß die Pflanzen beseelte Wesen seien, ist für die Weltanschauung des natürlichen, noch unverbildeten Menschen, etwas schlechthin Selbstverständliches. Noch in der griechischen Mythologie ist diese Überzeugung, freilich anthropomorphisiert, lebendig im Dryadenglauben. Dann kam der Zug in die Stadt, in der sich die Witterung für das Seelenleben in der Natur mehr und mehr verlor. Man fand, daß nur die Menschen und Tiere, ja „eigentlich" nur die Menschen beseelte Wesen seien. In der Kirche wurde der Hochmut des alleinbeseelten Menschen ein Dogma, das eine Generation der anderen vermachte. So begreift es sich wohl, daß der Gelehrte, der zum ersten Mal einer solchen Irrlehre entgegentrat, weit ausholen mußte.

Fechner tut es. Die Grundfrage, von der er ausgeht, lautet: „welche Erscheinungen und Prozesse veranlassen die Wissenschaft, vom Vorhandensein eines Seelenlebens in allen menschlichen und tierischen Leibern zu reden?" Er stellt die Antworten zusammen. Der zweckmäßige Bau der Körper, das Ineinandergreifen und -arbeiten der einzelnen Teilorgane, die Kombination des Ganzen mit den jeweiligen Außenbedingungen.

Einerlei, ob man die Summe dieser Erscheinungen fassen will als das zufällig geratene Produkt unzähliger Fehlversuche, oder ob die „Teleologen" recht haben; jedenfalls ist man sich einig darin, daß diese gut funktionierenden Mechanismen einen Schwerpunkt haben, und die von diesem Schwerpunkt ausgehenden Tätigkeiten sind uns ein Beweis vom Dasein der Seele.

Wie nun? fragt Fechner, wenn wir im Bau und im Leben der Pflanzen dieselben zweckmäßigen Einrichtungen sich wiederholen sehen, wenn sich auch hier die Organe in einen Organismus schicken, wenn äußere Sinnenreize auch bei der Pflanze auf eine Empfindlichkeit treffen, die den Körper sich wunderbar in seine Umgebung einfügen lassen, wenn endlich, das Wichtigste, die Verhältnisse der Fortpflanzung mit einer Feinheit und Zweckmäßigkeit organisiert sind, die selbst einige analoge Verhältnisse des Tierlebens übertreffen: ist man dann nicht berechtigt, von einem Seelenleben auch der Pflanzen zu reden?

Und nun stellt er jene Beobachtungen zusammen, die seine „Nanna" mindestens zu einer unserer liebenswürdigsten literarischen Erscheinungen machen. Ein Beispiel: „Ich sah neulich meine Frau

eine Pflanze mit dem Erdballen aus dem Blumentopfe heben, und bewunderte es, wie die Pflanze den Erdballen so vollständig bis ins Feinste durchwurzelt, jedes Fleckchen Erde auszubeuten versucht hatte; und wie unter der Erde war es über der Erde. Erst war die Pflanze in Zweigen auseinandergefallen, und dann hatte sie die Zwischenräume mit Zweigelchen und Blättern gefüllt, daß kein bischen Luft ungenossen durchkommen konnte; und an den Spitzen der Zweige hält sie überdies noch die blauen Blümchen dem Lichte entgegen."

Sollten das die „tauben" Schnörkel sein, die nach der allgemeinen Ansicht ins Blaue hineinwachsen?

Er betrachtet eine Wasserlilie, wie sie nachts ins Wasser untertaucht und sich morgens wieder daraus erhebt: sollte sie die Sonne und das Wasser nicht ebensogut empfinden wie ein Fisch? Eine Bergpflanze in ihrer reinen Höhenluft, so wunderbar in den engen Kreis ihrer Verhältnisse hineingewachsen, sollte kein Empfindungsleben haben und in ihm nicht irgend ein gemeinsames Moment mit der Seelentätigkeit eines Schmetterlings?

Die Tatsache jedenfalls steht fest: ob sie im Gebirge oder Tal, im Teich oder auf der Heide sich entfalten, immer haben die Pflanzen es verstanden, aufs engste sich in ihre Umgebung einzupassen.

Soweit die „Analogien" Fechners. Will man stehen bleiben beim Gesichtspunkt der Analogie, so ist sein Werk nicht ohne Vorläufer. Goethe macht in seiner „Bildung und Umbildung" botanische Beobachtungen, die sich mit denen Fechners teilweise decken. So, wenn Goethe von den Pflanzen sagt, es sei ihnen „eine glückliche Mobilität und Biegsamkeit" verliehen, um in so viele Bedingungen, die über den Erdkreis auf sie einwirken, sich zu fügen, und dadurch sich bilden und umbilden zu können". Ebenso die Beobachtung, „wie jede Pflanze ihre Gelegenheit sucht, bis sie eine Lage findet, wo sie in Fülle und Freiheit erscheinen könne; Bergeshöhe, Talestiefe, Licht, Schatten, Trockenheit, Feuchte, Hitze, Wärme, Kälte, Frost und wie die Bedingungen alle heißen mögen".

Man hat diesen ganzen Kreis von Tatsachen in der Folgezeit dem Gesetz der Anpassung Darwinscher Psychologie unterstellt. Es läge damit nahe, den Fechner der Nanna unter die Vorläufer Darwins einzureihen, wie man das ja bereits bei Goethe getan hat. Aber — wie sagt doch Nietzsche: „Darwin hat den Geist

vergessen, das ist englisch". Er hat nicht nur den Geist vergessen, er hat auch die Seele vergessen, und das ist „wissenschaftlich". Fechner hatte den Mut der „Unwissenschaftlichkeit", das wird ihm jederzeit die gehörige Distanz sichern von einem der meist überschätzten Gelehrten des vergangenen Jahrhunderts. Man mag Goethe, den Botaniker Goethe, einen Vorläufer Fechners nennen: mit Darwin aber haben beide nichts zu tun.

Kein Punkt, faßt Fechner seine Resultate zusammen, der der Annahme einer Pflanzenseele widerspräche, was wir eben Seele nennen nach seinen Äußerungen im tierischen und menschlichen Sinn. Die Erde ist reicher an diesem seelischen, empfindenden Leben, als die Gelehrten der Erde das zugeben möchten. Seele ist nicht nur in den wenigen Tieren des Waldes, in den blütenumschwirrenden Käfern, sondern auch in den Bäumen, die jene Tiere umgeben, den Blumen, um die jene Käfer surren. Seelisches Leben umzieht die flechtenbestandenen Blöcke des Hochgebirgs, und seelisches Leben dämmert selbst noch in den faulenden Wassern stehender Teiche.

Hätte Fechner innegehalten auf diesem Niveau seiner Untersuchungen, seine Nanna bliebe immerhin ein bedeutendes Buch. Auf alle Fälle hätten wir Künstler Ursache, zu ihm zu halten. Diese Nanna hat der entgötterten Natur, an die wir niemals glauben wollten, ihr Leben wiedergebracht. Aber Fechner ist vor allen Dingen Gelehrter. Das Vorhandensein einer Seele allein, die Tatsachen ihrer Äußerungen können ihn nicht befriedigen. Er muß diese Äußerungen in Einklang bringen mit anderen, ihm bekannten wissenschaftlichen Dingen. Auf dem Wege zu diesem Ziele aber findet er die Resultate, die seiner Nanna eine fundamentale Bedeutung in der Geschichte menschlicher Erkenntnis verleihen.

Als eines der Hauptsymbole vorhandenen Seelenlebens hat man das Ineinanderarbeiten ganzer Organe in einen Organismus erkannt. Seine Art der Betrachtung zwingt Fechner, nicht nur ganze Arten gegen Arten auszuspielen, sondern auch das Ineinandergreifen ihrer Funktionen zu verfolgen.

Da nun erschließt sich ihm ein seltsames Bild. Das ist die wunderbare Weise, wie die einzelnen Arten, deren Entwickelung nach moderner Weisheit ein beständiger Kampf auf Leben und Tod sein soll, einander ergänzen. „Die Wasserpflanze verhält sich anders als alle Fische gegen das Wasser, die Bergpflanze anders

als alle Schmetterlinge gegen Luft und Licht. . . Jedes Wesen stellt gleichsam ein anders gestaltetes Sieb dar, das demgemäß andere Empfindungen aus der Natur aussiebt; und was eines übrig läßt, ist noch für unzählige andere da“.

Er betrachtet eine bestimmte physiologische Funktion, das Atmen. Die Pflanzen nehmen den sie nährenden Atem der Tiere in sich auf, die Tiere den durch die Pflanzen gereinigten Atem der Pflanzen. Beide aber, der Atem der Tiere und der Pflanzen, haben ihre Quelle und Mündung in der Atmosphäre. Aus der Atmosphäre kommt die Luft, die in die Luftröhren und Lungen aller irdischen Geschöpfe eintritt, in ihnen ein- und ausgeht; in die Atmosphäre tritt sie wieder zurück. Und diese Atmosphäre ist nicht tot. Bestimmte Gesetze halten ein ewiges Leben in ihr bewegt. Und wie diese Gesetze selbst, beeinflussen sie erst recht die von ihr abhängigen Wesen. Ganz ohne Bild lassen sich so die Atemwerkzeuge aller irdischen Geschöpfe annehmen als die ins feinste sich verästelnden Abzweigungen eines einzigen großen, sie alle verbindenden Atemwerkzeuges: der Atmosphäre.

Nun vergegenwärtige man sich alles, was die Naturwissenschaft uns als symptomatisch für seelisches Leben zugibt: spricht die Summe der erwähnten Erscheinungen nicht deutlich für das Vorhandensein eines Seelenwesens, das über Mensch und Tier und Pflanze hinausgeht, das den ganzen Reichtum der Arten als die einander ergänzenden, zwanglos ineinandergreifenden Organe eines einzigen ungeheuren Organismus in sich faßt? Baum und Blume, Tier und Mensch, sie alle sind Geschöpfe der Erde. Man glaubt, die Erde sei tot. Aber noch nie hat eine tote Mutter lebende Kinder geboren. Die Erde ist ein Stern, Naturvölker verehren in den Sternen göttliche, beseelte Wesen. Sie hatten recht mit ihrer Anschauung vom Seelenleben der Pflanzen, trotz aller Materialisten: sollten sie nicht vielleicht auch recht behalten mit ihrem Glauben an ein Seelenleben der Sterne?

Diese Lehre vom Seelenleben auch der Gestirne, die kühnste, tiefste, die Fechners Werk uns gibt, findet sich in Nanna noch unausgebildet, aber angedeutet in allen wesentlichen Punkten.

* * *

Drei Jahre nach Nanna erschien der Zend-Avesta, eine Art Anatomie und Physiologie der in Nanna entdeckten neuen Spezies Sterne. Gab Fechner dort den Blumen, so gibt er hier den Sternen ihre Seele wieder.

Der Titel ist auch in diesem Falle Glaubensbekenntnis. Zend-Avesta, lebendiges Wort, deutet auf eine „uralte, fast verschollene, durch Zoroaster nur neu reformierte Naturreligion". Immer mehr hat Fechner sich in die Überzeugung hineingelebt, daß die uralte Ansicht, die Körperliches und Geistiges noch so wenig außer dem Menschen als im Menschen zu unterscheiden wußte, die natürlichste Ansicht der Dinge war. Nur eines war ältesten Religionen entgangen: „die Einigung aller im All, und die Klarheit über ihr Verhältnis zum All". Das Christentum brachte endlich die Einigung, aber den einen Gott zu erhöhen, entgötterte die Kirchenlehre die Welt. Es gilt, dem Christentum die engen Dogmen zu nehmen, dem Heidentum die kleinlichen Mythen, und das „lebendige Wort" wird hörbar. Beides versucht Fechner in seinem Zend-Avesta.

„Das Auge des Menschen hört nicht, was das Ohr, das Ohr des Menschen sieht nicht, was das Auge, ein jedes schließt sich für sich ab in seiner Sphäre und tritt dem andern selbständig gegenüber; keines weiß etwas vom andern, keines vom ganzen Geist des Menschen. Doch über Aug' und Ohren schwebt ein höherer Geist, der zugleich um die Empfindungen von Aug' und Ohren weiß. So hört und sieht und fühlt und denkt ein Mensch nicht, was der andere, ein jeder schließt sich ab in seiner Sphäre und tritt dem andern selbständig gegenüber; keiner weiß unmittelbar etwas von des andern Geist, noch von einem höheren Geist, doch schwebt ein solcher über allen Menschen, der um all' ihr Empfinden, Fühlen, Denken, Wollen, Wissen zugleich weiß; der Menschengeist schwebt über niederen Sinnen, der Geist der Erde über Menschengeistern, der Geist Gottes über den Geistern aller Gestirne."

Die Sätze entstammen einem späteren Werke Fechners, einer Streitschrift gegen den Botaniker Schleiden. Aber sie sind vielleicht die kürzeste und schönste Formulierung des Inhaltes seines Zend-Avesta. Man sieht, es ist keine geringe Höhe, die der Philosoph in diesem Stufenbau erklimmt. Von der Seele des Einzelnen zur Seele der Art, von ihr zur Seele der Arten und damit des Gestirns, von dem es dann bis zum Leben in Gott nur ein Schritt ist.

Die Arten — andeutungsweise trat der Gedanke ja schon in Nanna hervor — sind bloße Werkzeuge des Sternes. Was alles in den Arten geschieht, das geschieht in ihnen durch den Welt-

ball. Die Erde denkt im Menschen, sie sieht und hört mit seinen Augen und Ohren, wie mit denen der Tiere, sie empfindet mit der Blume und preßt mit dem Baume neue Sonnenwärme in sich ein.

Der erste Einwurf, den der mit seiner Weltanschauung nicht Vertraute hier erhebt, ist der: wie kann die Erde so viel Verschiedengeartetes als eine Einheit benutzen? Ein bestimmtes Beispiel zu nehmen: wie vermöchte der Planet aus den Bildern unserer Augen ein einheitliches Bild des Geschauten gewinnen, da doch noch nicht zwei Augenpaare genau das gleiche Bild wahrnehmen?

Doch Fechner hält dem entgegen, daß nicht einmal ein einziges Augenpaar ein einheitliches Bild wahrnimmt. In jedes Auge fällt ein gesondertes optisches Bild desselben Gegenstandes, und dennoch sehen wir ihn einfach. „Noch schlagender beweisen es die Insekten. Man hat sich durch direkte Versuche überzeugt, daß ein Gegenstand so viele Bilder im Auge der Fliege gibt, als Facetten daran sind; es ist, als wenn man einen Gegenstand durch ein künstlich facettiertes Glas betrachtet; aber niemand wird glauben, daß die Fliege den Gegenstand soviel mal wirklich sieht. . . Die Seele vereinfacht ja überhaupt und überall in der Empfindung das physisch Zusammengesetzte, zieht es sozusagen zusammen; sehr viele Schwingungen zum Beispiel in einen einheitlichen Ton".

Von dieser Seite also steht der Annahme Fechners nichts im Wege. Schwerwiegender erscheint dem künstlerisch empfindenden Verfasser des Zend-Avesta ein anderer Einwurf: das Unästhetische der von ihm entdeckten Spezies Weltball. Ein Stern sollte eine soviel höhere Art darstellen als das genus homo, und ihm doch an Schönheit der äußeren Gestalt so unterlegen sein? Da ließe sich denn an die Liebesgeschichte des Satyrs und einer Nymphe erinnern; der Satyr findet das Ohr der Nymphe lächerlich, da es so klein ist und nicht einmal in einen Haarbüschel ausläuft. Oder auch an jene reizende Szene, deren Schauplatz ein entlegener Gebirgswinkel der Alpen sein soll. Es ist dazulande alte Tradition, daß zu einem schöngewachsenen Menschen allemal auch ein schön gewachsener Kropf gehört. Ein Reisender mit geradem Halswuchs kommt in die Gegend. Einer der kleinen Kropfmenschen kann sich nicht beruhigen über diese spaßhafte Erscheinung, bis die Mutter ihn ernsthaft verweist: „Sei ruhig, die Menschen hat der Herrgott auch gemacht". Der eigene Körper erscheint uns so vollendet,

der Weltkörper so abscheulich, aber — den Weltkörper hat der Herrgott auch gemacht.

Als positiver Geist hält Fechner sich nicht lange bei Widerlegungen auf. Er sucht eine unmittelbare Bedeutung des Baues der Erde, der Struktur ihrer Einzelteile zu geben, soweit ihm das möglich ist. Nicht nur die Arten und ihr Ineinandergreifen will er schildern. Das ist eine Aufgabe, die die Naturwissenschaft leicht bewältigen wird, hat sie sich erst einmal an seine Weltanschauung gewöhnt. Aber um auch die zusammenfassenden Organe zu erkennen, die, über uns und alle Tiere hinausgehend, kein genau entsprechendes Bild in unserem Körper haben, das ist eine lohnendere, nur freilich auch viel schwierigere Aufgabe.

Von einem dieser Weltkörperorgane, der Atmosphärenlunge, war die Rede. Die Lunge liegt hier nicht im Innern des Körpers. Die Tatsache kann nicht befremden, wenn wir uns erinnern, daß ja bereits im Tierreich eingestülpte Atemorgane mit ausgestülpten wechseln (Lungen und Kiemen), und daß dieser Wechsel im Großen sich wiederholt beim Gegensatz des Tier- und Pflanzenreiches.

Noch andere Organe zählt Fechner auf und skizziert in andeutenden Linien ihre Umrisse. Er kann hier, wo alles noch schwankt, nicht deutlicher werden, er müßte denn an die Stelle wissenschaftlicher Wahrscheinlichkeit phantastische Möglichkeiten setzen. Nur in Bezug auf ein Organ ist er nicht müde geworden, nach immer festeren Vorstellungen zu suchen: das Denkorgan der Erde. Seine Anatomie weniger als seine Physiologie hat Fechner unablässig beschäftigt. Er wußte, hier lag der Schwerpunkt der Frage, hier war das Zentrum der Seelentätigkeit seiner neuentdeckten Spezies, von hier aus wurden alle Funktionen geordnet. Bei den anderen Punkten begnügt er sich mit kurzen Kapiteln, dieser wichtigsten Frage ist nicht weniger als ein ganzer Band seiner Zend-Avesta gewidmet.

* * *

Das Problem allein zu stellen, hat seine Schwierigkeiten. Analogien müssen es erläutern. Die Erde denkt in uns, wie sie auch in uns atmet. Aber wie sie auch über uns hinaus atmet, denkt sie auch über uns hinaus. Die große Lunge, als deren kleine Verästelungen unsere Bronchien sich darstellen, war die Atmosphäre. In ihrem Hin und Her atmet die Erde und damit wir selbst. Wo ist das Denkorgan zu suchen, aus dem heraus die großen Gedanken in unsere kleinen Schädel eintreten, um

von dort, ins Kleinste umgeformt, wieder hinauszugehen, Zwecken zu dienen, die unser kleines Seelenleben nicht zu fassen weiß?

Das Rätsel des Jenseits ist es, das Fechner mit diesen Fragen aufgreift. In den Antworten, die er bringt, findet er nicht nur einen herrlichen Abschluß für sein System, sondern er weist uns auch einen neuen Weg: den Weg ins „dritte Reich", das die Versöhnung bringen soll zwischen Christentum und Heidentum — die große Sehnsucht unserer Besten.

Wieder, wie immer bei Fechner, der Ausgang von bekannten Dingen. Zwei den Psychologen bekannte Vorstellungen werden herausgegriffen: Anschauung und Erinnerung. Ihr Gegensatz wird uns entwickelt. Tausend und abertausend Anschauungen gleiten an unseren Sinnen vorüber. Wir nehmen sie wahr und lassen sie uns verdrängen durch die neuen Anschauungen, die in nie erschöpfter Fülle den alten folgen. Jede neue Anschauung aber, die unseren Sinn gefesselt hält, bedeutet den Tod der voraufgegangenen. Ein ewiges Sterben zieht so an uns vorüber. Doch dem ewigen Sterben entspricht ein ewiges Wiedergeborenwerden, eine stete Auferstehung. Was aufersteht, ist nicht das neue, unmittelbar unseren Sinnen sich aufdrängende Bild (das ist dem alten ja im Grunde fremd), sondern — die Erinnerung. Tief im Innersten unseres Geistes setzt die Erinnerung sich fest und führt dort ein zäheres Leben, als die Anschauung, ja vielleicht das Angeschaute selbst es konnte. Wir glauben „vergessen" zu haben, jahrelang schon. Aber dann plötzlich, unveranlaßt taucht es wieder vor uns auf, in einer schlaflosen Nacht, einer stillen Feierstunde, einem Augenblick des Schreckens — die Erinnerung ist nicht tot.

Anschauung und Erinnerung: das ist das Verhältnis des Diesseits zum Jenseits. Täglich, stündlich werden neue Menschen geboren; täglich, stündlich sterben alte. Sind sie darum tot für alle Zukunft? Wenn es kein Jenseits hinter dem Diesseits gäbe, ja. Aber so sicher es eine Tradition gibt, in der die Vergangenheit ihre Hand hineinstreckt in das Leben unserer Gegenwart, so sicher gibt es ein Jenseits, dem unser seelisches Leben entgegenwirkt. Wie die Anschauungen an unseren Sinnen, gleiten wir selbst mit allen unseren Werken und Wesen vorbei am göttlichen Bewußtsein. Aber wie all die vorübergeglittenen Anschauungen im Erinnerungsleben ihre Auferstehung feiern, so auch kann niemand unter uns, auch der Geringste nicht, ganz sterben. Als Erinnerungsbild, als Geist führt er im göttlichen

Haupte ein jenseitiges Leben. Und so viel mehr die Erinnerung abzusehen weiß von allen Zufälligkeiten des vor Zeiten Angeschauten, so viel reiner werden wir im Leben des Jenseits den Sinn unseres diesseitigen Lebens überblicken; worin zugleich die Ethik dieses Lebens liegt.

Doch damit ist das Leben im Jenseits nicht erschöpft. Die Erinnerungen, in die unser Geist die Anschauungen umformte, liegen nicht als nutzloses Mobiliar gleichsam in unserem Inneren umher. Der Geist fügt sie ineinander, die Seele ist auch hier in Wirksamkeit. Wie sie ihre große Kunst der Organisation der Organe an allem Materiellen betätigt, organisiert sie auch die Erinnerungen und baut mit ihnen ihr inneres Reich aus. Unermüdlich bildet und formt sie so das Wesen eines Menschen, seine Weltanschauung, bis schließlich jede kleinste seiner Taten, jede Geste, jeder Blick wie eine bloße Erläuterung jenes Innenreiches sich ausnimmt.

Und so das Jenseits. Mensch nach Mensch gleitet vorüber am Bewußtsein des irdischen Geistes (bleiben wir bei dieser Zwischenstufe zwischen Mensch und Gott). Sie erfüllen ihren Lebenszweck, sie bauen ihre Gehirnwelt aus und sterben — um im Jenseits ihre Auferstehung zu erleben. Mit den toten Menschen und lebendigen Geistern aber gestaltet die Erde ihre eigene, große Gehirnwelt, und aus ihrer großen Welt schickt sie Gedanken in die kleinen Menschenköpfe, wie die Atmosphäre ihre Luft in die Poren der Pflanzen, die Lungen der Menschen und Kiemen der Fische preßt. Wenn dann ein ganz großer Gedanke in solch kleines Menschenhirn gelangt, dann sprechen wir von einer „Intuition“. Und aus der Intuition heraus bauen wir unsere Pyramiden und Dome, schreiben wir unsere Bücher, fassen den Gedanken eines transatlantischen Kabels — und haben ein Recht, uns gottbegnadete Wesen zu nennen, sofern wir intuitiver Momente teilhaftig werden und der Kraft, sie durchzuführen.

* * *

„Tritt hinaus an das Meeresufer, höre, sieh die Welle, wie sie an das Ufer schlägt, wie eine Welle nach der andern kommt; das ganze Meer ist bedeckt mit einer wandelnden Herde; und jede sagt: nicht ich bins, des Ganzen Kraft ist's, was mich und meine Gesellen treibt; was vermöchte die einzelne Welle; höre, sieh, wie der Sturm kommt und die Wellen höher und höher hebt, und die Wolken jagt und das Schiff schüttelt, und alle

Wimpel nach einer Richtung flattern; in derselben Richtung ziehen die Wolken, in derselben gehen die Wellen; und du selbst erbebst äußerlich und innerlich; so hast du wohl ein ander Gefühl, als da du auf der Schulbank sitzend den weißen Fleck auf dem Globus anschautest und der Lehrer zu dir sagte: das ist der atlantische Ozean und das das mittelländische Meer. Jenes Gefühl ist ein aus dem Leben der Erde, dessen dein Leben ein Teil ist, hervorgewachsenes Gefühl, da dich dies Leben in seiner Schwingung mit ergreift."

Welcher philosophisch Gebildete, der diese Stelle liest, erinnerte sich nicht an eine ganze Reihe ähnlicher Bilder, in denen die Weisen früherer Zeiten einem ähnlichen Gedanken Ausdruck zu geben trachteten! Der Unterschied ist nur, daß die Bestimmtheit der Mitteilung, die Klarheit des Gesichtes alles früher Versuchte übertrifft. Und das führt uns zurück zu unserer Aufgabe, Fechners Werk aus der Gesamtentwicklung menschlichen Denkens heraus zu begreifen. Auch aus den Werken dieses Mannes tönt uns das große Wort der Bescheidenheit entgegen: „Nicht ich bins, des Ganzen Kraft ist's, was mich treibt". Und wie dieses Werk selbst, muß auch eine Betrachtung darüber schließlich hinausweisen können auf „das Ganze".

Von einem Nomadisieren und Seßhaftwerden der Gedanken in unserem Einzelgeiste war die Rede. Wir können diese Vorstellung erweitern und von einem Schweifen des Gedankens von Geist zu Geist, von Geschlecht zu Geschlecht sprechen. So gut wie es Völker- und Artenwanderungen gibt, gibt es auch Gedankenwanderungen. Und wenn Moritz Wagner Recht hat, daß keine Art-, ja keine Rassenveredlung denkbar ist ohne voraufgehende Wanderungen großen Stils, dann ist es auch wohl richtig, daß die großen Gedanken der Menschheit sich ähnlicher Mittel zu ihrer Vervollkommnung bedienen.

Durch gar viele Jahrhunderte und gar viele erlesene Köpfe hindurchgegangen ist der große Alleinsgedanke, den uns Fechner lehrt. Aber wahrlich, die Wanderungen sind ihm gut bekommen. Die Skeptiker haben einen beliebten Einwand gegen jene Art der Mystik, der das triebhafte Sicheinsfühlen mit einer übergeordneten Macht etwas Tatsächliches, nicht bloß Erdachtes ist. Diese Ansicht, sagen sie, ist nicht einmal, sondern hundertmale ausgesprochen worden, und immer wieder ist die Logik der Dinge über sie hinweggegangen. Der Gegeneinwand liegt nahe, ob eine Ansicht nicht ein zähes Leben haben müsse, wenn sie trotz aller Logik

der Dinge sich immer und immer wieder zur Geltung bringen könne. Aber das wäre ein Streiten um Worte. Auch die Skepsis, der Materialismus, der sich nur an das grobsinnlich Greifbare hält, muß einen Sinn haben, er muß der höheren Weltanschauung irgendwelche Dienste leisten, wenn sie immer wieder zurücktritt und ihn arbeiten läßt.

Und das ist in der Tat der Fall. Nehmen wir ein bestimmtes Beispiel, in dem die gegenseitige Ergänzung der beiden Weltanschauungen klar hervortritt. Die mittelalterliche Scholastik nannte die Philosophen, die an die Realität zusammenfassender Ideen glaubten, Realisten, und ihre Gegner, denen die Ideen nur leere, herkömmliche Worte waren, Nominalisten. Hie Realisten, hie Nominalisten — darüber ist lang und heftig gestritten worden. Aber könnte es nicht sein, daß beide in ihrer Art recht haben? Die in tieferen Meeresschichten lebenden Fische empfinden das Sonnenlicht rot, in den höheren gelb, wir selbst farblos hell. Lügen darum die Augen der Tiefseefische? Oder unsere Augen? Oder die Sonne? So, wenn der Nominalist nichts von Ideen wissen will und nur handgreiflich nahe Dinge sieht: er nimmt nur eine bestimmte Brechung einer Idee wahr, wie ein unvollkommenes oder ungünstig eingestelltes Auge nur eine Brechung des Lichtes. Die Idee einer Art etwa bleibt ihm ein Wort, aber die Brechung einer Art in einem Einzelwesen wird ihm tatsächlich. Und gerade weil das seine ehrliche Wahrnehmung ist, weil er, der seine Sinne nur auf ein bestimmtes Gesichtsfeld beschränkte, die Dinge so gut im Kleinen beobachten kann, gerade deshalb leistet er den von höherer Warte aus Beobachtenden so vorzüglich gute Dienste — gerade deshalb wechseln Realismus und Nominalismus, pantheistische und materialistische Ansicht, und wie man sonst die verschiedenen Verkörperungen der Ideenlehre und ihres Widerparts bezeichnet hat, so regelmäßig ab.

Fechner ist die bisher gewaltigste Verkörperung der platonisch-spinozistischen Lehre der Ideen und der Einheit der Substanz geglückt. In seinem eigenen Leben hat er den uralten Kampf zwischen Nominalismus und Realismus durchkämpfen müssen. Er ist nicht zu Grunde gegangen dabei, er hat sich emporgearbeitet zu einem freien und lichten Standpunkt, und deshalb verehren wir diesen Mann, der ein unvergleichlicher Naturgelehrter und überragender Naturphilosoph gleichzeitig war, als den bis jetzt größten Repräsentanten unserer geistigen Gegenwart.

Der Staatsgedanke in der dramatischen Literatur um die Mitte des 19. Jahrhunderts.

Von

Adalbert von Hanstein †.

(Aus dem Nachlaß.)

Es gehört zu den literaturgeschichtlichen Phrasen, daß in den fünfziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts infolge der politischen Reaktion auch das geistige Leben in Deutschland völlig darniedergelegen habe. Nehmen doch die einfachsten Daten solchen Behauptungen jede Begründung. Freytags „Journalisten“ und „Soll und Haben“, Otto Ludwigs „Makkabäer“ und „Zwischen Himmel und Erde“, Scheffels „Trompeter von Säkkingen“ und „Ekkehard“, Gutzkows „Ritter vom Geist“ und andere Werke, die Anfang der fünfziger Jahre erschienen, bewiesen zur Genüge, daß das Zusammenprallen der Weltanschauungen die Geister in neue Bahnen gelenkt hatte, und daß viele, die während der stürmischen Brausejahre der Gärungszeit allzu sehr unter dem Druck der Tagesereignisse dichteten, jetzt gerade ihre Reife fanden. Nur freilich dem Drama schien die neue Zeit nicht günstig zu sein. Ludwig sandte seinen Makkabäern keinen reifen Sprößling mehr nach, sondern versank in seine verhängnisvollen Shakespearegrübeleien, während er in der Erzählung, die ich oben erwähnte, sein Meisterwerk schuf. Die vierziger Zeit hatte neben lyrischen Riesenerfolgen auch einen stark dramatischen Zug gehabt. Ja, sie besaß ein starkes „Theaterjahr“, als 1847 die beiden Führer des jungen Deutschland, Gutzkow mit seinem „Uriel Acosta“ und Laube mit seinen „Karlschülern“, an dem damals führenden Hoftheater zu Dresden ihre stürmisch bejubelten Erstaufführungen erlebten, und der junge Dresdner Hofkapellmeister Richard Wagner dem Leipziger Jugendfreund für den Sieg mit seinem Schillerdrama ein freilich nicht ungetrübtes Fest gab. In demselben Jahr holte sich Gustav Freytag mit seiner „Valentine“ den ersten Bühnenerfolg und bereitete seinen „Graf Waldemar“ vor, der erst im Revolutionsjahre selbst vor einem leeren Hause in Berlin unter Tiecks feinsinniger Leitung gespielt wurde. All diese werdenden scheinbaren Bühnenkönige aber hatten ihr Bretterreich verlassen im Augenblick, wo die Revolution vertobt war. Gutzkow war zum Roman, der Lieblingsgattung seiner Jugend, zurückgekehrt, Laube war als junger Burgtheaterdirektor dem eigenen Schaffen entrückt, und Gustav Freytag war durch die Stürme der Märztage aufgeschreckt aus seinen dramatischen Studien, die ihm jetzt allzu winzig erschienen für die gewaltige Zeit.

„Dies Lippenfechten über schöne Attituden und über die Geheimnisse einer ästhetischen Wirkung, und ob der Schauspieler das Bein so oder anders setzen soll. Pfui! — Unterdes schlich der Haß, die Verzweiflung, die Mordlust in die Seelen der Menschen, neben denen ich täglich vorbeiging.“

So läßt er später sein Ebenbild Victor König sagen und, wie dieser, beschloß er, der Politik die nächste Zeit zu widmen. Selbst zum Journalisten geworden, nahm er mit seinem Journalistenlustspiel für lange Zeit Abschied von der Bühne, aber sein Dichtertrieb verwertete die sozialen Beobachtungen und Studien zum Ausbau des sozialen Romans. Der eigentliche Revolutionsdramatiker, der unruhige Rudolf Gottschall, der den „Robespierre“ und die „Marseillaise“ auf die Bühne gebracht hatte, schwelgte jetzt in epischen Dichtungen. In der Zeit des Kämpfens hatte neben der schwungvollen Versrhetorik der politischen Sänger und neben Lenaus philosophischer Geschichtslyrik das leidenschaftliche gesprochene Schlagwort auf der Bühne dem Geiste des Tages gedient — jetzt, in der Zeit der Einkehr, des Abschätzens, Sammelns und Vorbereitens, ward die ruhige Form der erzählenden Dichtung die zeitgemäße. Ja, in den nächsten Jahrzehnten arbeitete sich der Roman zu einer so unbedingten Lieblingsgattung empor, daß Karl Frenzel noch im Jahre 1877 in seiner Berliner Dramaturgie den Ausspruch tun konnte:

„Vor dem Aufschwung der geistigen Bedeutung und der Volksbeliebtheit des Romans ist die deutsche dramatische Dichtung in die zweite Linie zurückgewichen.“

Erst seit den achtziger Jahren eroberte das Drama langsam wieder den Vorrang in der Literatur.

Und doch hatte es in den fünfziger Jahren keineswegs an Versuchen gefehlt, die neuen Zeitgedanken auch wieder mit dem Drama auszusöhnen. Aber die Männer, die hier eifrig an der Arbeit waren, gehörten nicht zu den leichtverständlichen, denen die Zeitgenossen darum Beifall zujubeln, weil jene ihnen nur die Alltagsgedanken aus dem Mund nehmen und sie dichterisch aufputzen. Während aller lärmenden Erfolge anderer hatten in der Gärungszeit die beiden größten damals lebenden Dramatiker fast unbeachtet im Hintergrunde gestanden: Grillparzer und Hebbel. Der große Oesterreicher hatte seit der scharfen Ablehnung seines Lustspiels „Weh dem der lügt“ (1837) auf Bühnenaufführungen überhaupt verzichtet, und der Sohn Ditmarschens hatte mit seinem tiefsinnig lebenswahren Schauspiel „Maria Magdalena“ nur geringe Beachtung gefunden in jenen stürmischen Jahren, wo Gutzkow und Laube, Prutz und Gottschall dem Theater den Stempel aufdrückten und es zum Tummelplatz der Wortführer des Tages, in historischem oder modernem Gewand und in Verbindung mit mehr oder weniger krassen Bühnenwirkungen machten. Wenige Jahre vor dem Ausbruch der Revolution war Hebbel in Wien angekommen und gleich Grillparzer, mit dem er sich sonst wenig

verstand, war er den politischen Gärungen so fern geblieben, wie möglich. Beide waren nicht reaktionär, aber beiden war der Tumult der Revolution verhaßt, wie er einstmals Goethe verhaßt gewesen war. Um so reizvoller ist es, zu beachten, wie in beiden Köpfen die neuen Zeitgedanken sich spiegelten und dramatischen Ausdruck suchten.

Dieser neuwerdenden Zeitgedanken waren aber wesentlich zwei: der religiöse und der Staats-Gedanke. Es kann keinem Kenner der Literatur der Revolutionszeit unbekannt bleiben, wie das religiöse und das nationale Empfinden sich innig mit den damaligen politischen Gärungen verband. Wuchs doch die freireligiöse „deutsch-katholische" Bewegung gleichzeitig mit der Revolution heran. Durchdrangen sich doch Staat und Kirche innig in Lenaus „Savonarola", klingt doch durch Herweghs und Hoffmann von Fallerslebens Zorngedichte ein stark religiöser Zug; und noch mächtiger prägte sich bei allen — mit Ausnahme Heines — das nationale Bestreben aus.

So ist denn auch in den Uebergangsjahren von der Revolutions- zur Reaktionszeit die eigentliche Blütezeit der religiösen und biblischen Dramen: König Saul und König David, Judas Makkabäus und Judas Ischarioth, ja Jesus selbst sind die Helden zahlreicher niemals aufgeführter Dramen am Ende der vierziger und am Anfang der fünfziger Jahre. Hebbel selbst hat den leider unvollendeten „Moloch" und das wohlausgereifte Drama „Herodes und Mariamne" dazu beigesteuert.

Alle diese Stoffe streifen neben dem Religiösen zweifellos auch immer das Staatsproblem. Aber sie wurzeln alle insofern in einer früheren Epoche, als sie auf philosophischen Grundlagen den neuen Staat erbauen — möchten oder doch wenigstens die Gefühlswerte stark betonen. Aber damals gerade vollzog sich der Umschwung des philosophisch-idealistischen Zeitalters in das realistisch-soziale. Die Schüler Hegels hatten in den Gärungszeiten gekämpft. Aber die Weltherrschaft dieser Philosophie hatte sich während des Kampfes nicht haltbar gezeigt, in die größten Gegensätze war die Schule des Berliner Philosophen auseinandergesplittert, und man hatte gelernt, daß man den Werdegang der Welt nicht aus der Entwicklung reiner Gedanken herleiten kann. Und gleichermaßen hatte man gelernt, daß Gefühlsschwärmerei keine Staatskunst ist. Wieviel Romantik hatte sich der politischen Dichtung früher beigemischt! Jetzt floh sie, wund geschlagen, zurück in das Mittelalter, aus dem sie ihren Ausgang genommen hatte. Kalt und öde sahen die Wirklichkeit und die Gegenwart aus. Den Staat aber hatte man sich langsam gewöhnt in einem neuen Lichte zu sehen — nämlich unter dem Gesichtspunkte der Pflicht. Die tiefen Erschütterungen, die das Staatsleben erfahren hatte, konnten niemand mehr darüber hinwegtäuschen, daß das Staatsproblem das wichtigste für die modernen

Menschen geworden war. Und der erste, der diesem neugewordenen nüchternen Staatsgedanken eine dramatische Gestalt geben wollte, war der unermüdliche Ringer Friedrich Hebbel. Von diesem Standpunkt aus muß man sein Schauspiel Agnes Bernauer betrachten, das im Jahre 1851 entstand und das, wie ich gleich zu zeigen hoffe, für die ganze damalige dramatische Epoche von einer noch lange nicht genug gewürdigten Bedeutung ist, ja, das gleichsam ein Markstein in der Geschichte des politischen Dramas wurde, wie desselben Dichters „Maria Magdalena“ ein solcher in der Geschichte des sozialen Dramas ist.

Zwar hatte schon im Jahre 1850 Robert Griepenkerl die erste Ausgabe seiner Dramen eingeleitet mit den Worten:

> „Die Tage von Hellas sind vorüber und nimmer kehren sie wieder. Vorbildlich aber bleibt die staatliche Bedeutung des griechischen Theaters. Seine Religion, seinen Staat, seine ganze Wirklichkeit fand der Grieche auf seinen Brettern.“

Diese Bemerkung ist richtig, wenn man nicht etwa darunter versteht, daß das griechische Theater ein Spiegelbild der eigenen Zeit voll photographischer Treue gewesen sei — denn gerade das Gegenteil war ja der Fall — sondern wenn man die mythologische oder geschichtliche Einkleidung der eigenen Zeitgedanken darunter versteht. Und das meint Griepenkerl denn auch, wenn er fortfährt:

> „Die Kunst hat in ihrem engen bildlichen Rahmen jene Gebiete der Geschichte zusammenzufassen, auf denen derselbe Geist treibt und ringt, welcher das Herz des Volkes in der Gegenwart durchglüht, sie hat jene Gestalten herauf zu beschwören, und zur Unsterblichkeit in ihrer Welt zu verklären, in denen das Volk die bekannten oder erkennbaren Verfechter, Helden und Märtyrer der die Gegenwart beseelenden Ideen begrüßt und verehrt. Nur so ist die Vergangenheit der Geschichte das Feld der Darstellung für die Kunst. Hier handelt es sich nicht darum, ein Vergangenes treu in seinem einstigen geschichtlichen Dasein kalt zu wiederholen, um eine Totenmaske zu gewinnen; hier handelt es sich darum, ein dreifaches Leben zu erzeugen, die Auferstehung des Geistes zu feiern in dem Vergangenen und die Gegenwart lebendig zu machen für das Zukünftige.“

Diese vortreffliche Begriffsbestimmung des Geschichtsdramas sollten sich die Uebernaturalisten der Gegenwart einprägen, die da glauben, sie täten etwas Großes, wenn sie uns vergangene Zeiten recht in ihrer Vergangenheit dartun, so daß wir kopfschüttelnd fragen müssen — was ist uns Hekuba? Aber Griepenkerl irrte sich, wenn er selbst nun wieder auf die französische Revolutionszeit zurückgriff. Begeistert rief er aus:

> „Was kein Shakespeare konnte, kein Corneille, kein Goethe, ja, selbst kein — Schiller —, das kann die Bühne der Gegenwart erreichen, wenn die Bretter unter dem Kothurne der Wirklichkeit donnern.“

Und unter dieser Wirklichkeit verstand er den dichterischen Vergleich zwischen der eben vorbeigebrausten deutschen Revolution und den Zeiten des Todes der Gironde und der Diktatur Robespierre! Und doch hätte er aus den vorangegangenen ähnlichen Versuchen des genialen jungen Büchner und des schlagwortreichen, aber ehrlich begeisterten Gottschall ersehen müssen, daß der Versuch nicht neu war; und die eben erlebte Weltgeschichte hätte ihm klar machen müssen, daß in Deutschland eine ganz andere Entwicklung nötig war, als sie die große Revolution Frankreichs gezeitigt hatte. Er mußte deshalb die Geschichte auch wesentlich verändern. Er läßt seinen Robespierre die Diktatur verschmähen, nach der er in Wirklichkeit so ehrgeizig strebte, und er verklärt die Frauengestalten der französischen Revolution zu erhabenen Prophetinnen. Charakteristisch aber sind die Worte, die er seiner Charlotte Corday in den Mund legt: „Gott allein ist mein Richter. Ich habe nur einen Menschen getötet, um Tausende zu rächen — Hunderttausende zu retten. Gott allein gab mir den Mut." Und auf Héberts Frage: „Was nennst Du Mut"? antwortet sie: „Von sich selber zu lassen, sich selber zu vergessen, um alles, alles für das Vaterland zu tun".

Diese Auffassung ist an sich nicht neu. Mit derselben Begründung mag der Studiosus Sand ein Menschenalter zuvor die Ermordung Kotzebues beschlossen haben, dieselben Erwägungen bestimmen Shakespeares Brutus, Cäsar zu töten, und wenn man diese Grundsätze als sittliche Norm anerkennen wollte, könnte sie je nach persönlicher Auslegung zur patriotischsten Begeisterung und zur gefährlichen Entschuldigung aller politischen Bomben- und Messerhelden werden. Aber in höchst eigenartiger Weise finden wir diese Gedanken jetzt in den fünfziger Jahren, aus einem Drama in das andere übergehend, eine immer bestimmtere Gestalt gewinnen.

> „Und wenns einen Edelstein gäbe, kostbarer, wie sie alle zusammen, die in den Kronen der Könige funkeln und in den Schachten der Berge ruhen, aber eben darum auch ringsum die wildesten Leidenschaften entzündend und Gute wie Böse zu Raub, Mord und Totschlag verlockend: dürfte der einzige, der noch ungeblendet blieb, ihn nicht mit fester Hand ergreifen und ins Meer hinunterschleudern, um den allgemeinen Untergang abzuwenden? Das ist Euer Fall, erwägts und bedenkt Euch, ich frage zum letzten Mal!"

So spricht in Hebbels Drama „Agnes Bernauer" der Kanzler Preysing zu der schönen Baderstochter, der rechtmäßigen, aber unebenbürtigen Gattin des jungen Prinzen Albrecht, die auf Befehl des Herzogs sterben soll. Die rührende Geschichte war schon öfter dramatisch behandelt worden, und sie fordert ja auch dazu heraus. Schon ein Zeitgenosse des jungen Goethe, der Graf August von Törring, hatte ein Jahr vor Schillers Räubern eine Agnes Bernauer erfolgreich auf das Mannheimer Hoftheater

gebracht; gleichzeitig mit Hebbel bearbeitete der begabte Volkserzähler Melchior Meyer ein gleichnamiges Schauspiel, und jahrzehntelang wälzte Otto Ludwig den dankbaren Stoff in seinem Grüblergeiste umher. Aber alle hatten geglaubt, mehr oder weniger von der geschichtlichen Wahrheit abweichen zu müssen, denn diese bietet einen Schluß, der dichterisch nur schwer glaubhaft zu machen ist. In der Tat ist eine Augsburger Baderstochter, Agnes Bernauer genannt, die heimliche Gattin des jungen Albrecht, einzigen Sohnes des Herzogs Ernst von Bayern-München, gewesen. Ans Licht kam die Sache, als der Vater dem Sohne eine Hochzeit mit der Tochter Erichs von Braunschweig vorschlug. Daß es sich hierbei wirklich um eine heimliche Ehe und nicht um ein freies Verhältnis handelte, stellte sich heraus, als der junge Herzogssohn auf einem Turnier in Regensburg vom ritterlichen Kampfspiel ausgeschlossen werden sollte, da er auf seinem Schlosse Vohburg mit einer Jungfrau Unzucht treibe. Der Sohn mußte zu seiner Rechtfertigung dem Vater bekennen, daß er mit Agnes kirchlich getraut sei. Aber dieser ließ die junge Frau heimlich rauben und wegen ausgeübter Zauberkünste zum Tode verurteilen. Am 12. Oktober 1435 wurde sie in der Donau ertränkt. Der junge Witwer brauste zwar anfangs heftig auf und wollte den Vetter von Ingolstadt zum Genossen seiner Rache machen, aber er söhnte sich auffallend schnell mit seinem herzoglichen Vater wieder aus und heiratete schon im nächsten Jahre die braunschweigische Braut, die dieser für ihn bestimmt hatte. Er begnügte sich damit, die Gebeine der „ehrsamen Frau Agnesen der Pernauerin" in Straubing beisetzen zu lassen und zwar in einer Gruft, die einst auf Wunsch der Lebenden hergestellt worden war. Diese Geschichte hat den dichterischen Reiz, daß hier Herzensromantik und hohe Staatsgeschichte ineinander fließen, aber ihr Abschluß ist eigentlich nur traurig und unbefriedigend. Hebbel hat es verstanden, ihn in das Gebiet des Tragischen zu erheben, ohne dabei der natürlichen Entwicklung Gewalt anzutun.

Der Dichter hätte Ende September 1851 den Stoff in Angriff genommen und am 17. Dezember bereits lag das Werk vollendet auf seinem Schreibtisch. Sein jüngerer Freund Kuh berichtet über Hebbels Selbstzufriedenheit mit seiner damals neuesten Schöpfung:

> „Mir ist bei der Arbeit, bekannte er, unendlich wohl zu Mute gewesen und abermals hat sich's mir bestätigt, was ich freilich schon oft an mir selbst erfuhr, daß in der Kunst das Kind den Vater, das Werk den Meister belehrt". Nie habe er das Verhältnis, worin das Individuum zum Staate steht, so deutlich erkannt, wie jetzt, und dies sei doch ein großer Gewinn. Schon lange, sagte er. lag es mir am Herzen, einmal etwas recht Deutsches darzustellen und unserem alten Reich, totgeschlagen achtzehnhundert und vier, und begraben achtzehnhundert und achtundvierzig, ein Kreuz aufzurichten.

Es sei oft versucht worden, ohne zu gelingen, und von Talenten, welche übertreffen zu können er sich wahrlich nicht einbilde. Aber sie seien nach seiner Meinung daran gescheitert, daß sie den Hintergrund zum Vordergrund machten; eine Geschichte, die immer resultatlos gewesen, müsse kein Centrum abgeben wollen. Er habe eine einfach rührende, menschlich schöne Handlung, treu und schlicht, wie der Chronist sie überliefert, in die Mitte gestellt, und das Reich mit allen seinen Elementen stehe dahinter, wie ein ungeheurer Berg mit Donner und Blitz, dem mans nicht ansähe, ob er fruchtbar oder unfruchtbar sei."

Das ist geistreich und eigenartig gedacht, wie alles, was aus Hebbels Geist hervorgegangen ist. Wunderbar genug ist der Umstand, daß mit Ausnahme des Götz und des Wallenstein bis dahin eigentlich kein Drama aus der deutschen Geschichte wirkliches Bürgerrecht auf den deutschen Theatern erhalten hatte, und auch bei diesen beiden Meisterwerken Goethes und Schillers steht ja wirklich das „Reich" oder sein Vertreter, der deutsche Kaiser, nur im Hintergrund, um den Blitz der Vernichtung auf die zu groß gewordenen Männer der eigenen Kraft herabzuschleudern. Aber auch hier ist noch ein Unterschied. Denn Götz und Wallenstein sind eigentlich selber die eigentlichen Förderer der deutschen Geschichte oder mindestens des deutschen Gedankens — Reich und Kaiser legen ihnen nur Zaum und Hemmschuh an. Es sind große Gestalten, auf deren Seite die ungeteilte Zuneigung der Leser und Hörer steht, während der Reichsgedanke als das „ewig Gestrige" erscheint, dessen erstarrte Nüchternheit die großen Eigenmenschen in Schuld und Tod treibt. Ganz anders faßt Hebbel seinen Stoff. Hier stehen im Vordergrund anekdotische Gestalten, deren Herzen nur von romantischen Stimmungen beherrscht werden, während im Hintergrunde „das Reich" vertreten ist durch einen geistig überragenden Fürsten, der in seiner Person den großen Werdegang der Geschichte und die Idee des Staats vertritt. Dadurch verschiebt sich die Anteilnahme des Dichters und des Zuschauers in eine ganz andere Richtung. Liebespaare, die an Standesvorurteilen zu Grunde gehen mußten, waren schon oft auf der deutschen Bühne gewesen: die genialste Ausgestaltung dieses Themas bleibt immer Schillers Kabale und Liebe. Aber hier steht der junge Schiller als Verteidiger der Rechte des Herzens mit seiner ganzen Person auf der Seite von Ferdinand und Luise, und in der ganzen Gruppe der Hof- und Regierungsleute, die den adeligen jungen Major von der bürgerlichen Braut trennen wollen, sieht Schiller nur Tyrannen, in ihrer vermeintlichen Weltanschauung nur überwundenes Vorurteil. In den Personen des Vordergrundes lebt der Dichter hier mit seinem ganzen heißen Feuer und ballt die Fäuste gegen die starre unerbittliche Macht im Hintergrunde. Umgekehrt will Hebbel uns zeigen, wie wenig das tändelnde Spiel der leichten

Vordergrundgestalten bei ihm zu bedeuten habe, gegenüber der sittlich großen Macht des Schicksals im Hintergrunde. Er will uns gewissermaßen die Lehre einprägen: schön ist die Liebe zweier Herzen, aber groß und erhaben ist der Staatsgedanke, und das Schöne muß dem Großen und Erhabenen weichen.

Diese Verschiedenheit des dichterischen Standpunktes ergibt sich aus den verschiedenen Zeitverhältnissen leicht. Der junge Schiller lebte in der Gärungszeit vor der großen Revolution Frankreichs und sein Herz glühte damals für Freiheit und Gleichheit. Hebbel aber erklärte später den Grundgedanken seines Agnes-Dramas selbst ganz anders.

> „Die wahnsinnige Emanzipationssucht des Individuums, die sich in „unseren" Tagen bei Demokraten und Konservativen gleichmäßig äußere, möge ihn verführt haben, das Gesetz zu scharf zu betonen."

So wurde er wohl zum ersten Dichter, der das Gesetz gegenüber der Liebe in Schutz nimmt.

Und das Tragische soll denn auch bloß darin liegen, daß hier eine menschlich schöne Liebe dem Staatsgedanken widerspricht. So gut Luise Miller keine sittliche Schuld auf sich lädt, sondern nur als unschuldiges Opfer im Kampf der streitenden Parteien fällt, so gut hat auch Agnes Bernauer sich nichts vorzuwerfen im Augenblick ihres Todes. Die schulmeisterlichen Ausleger des Aristoteles, die immer wieder tragische Schuld und sittliche Sünde miteinander verwechseln, und in Shakespeares und Schillers Figuren juristische Probleme hineinkonstruieren, von denen die Dichter sicher nichts gewußt haben — sie mögen sich schaudernd abwenden von der erschütternden Tragik der Hebbelschen Bernauerin! „Schön war ich auch, und das war mein Verderben", dies Gretchen-Wort aus Goethes Faust könnte auch Agnes auf sich anwenden. Ihre Schönheit, die ihr den Namen eines Engels von Augsburg eingetragen hat, wird ihr zu einem Verhängnis, das sich gleich in den ersten Auftritten des Dramas ankündigt. Ihr alter Pate Knipperdollinger will sie durchaus noch heiraten, der junge Geselle in des Vaters Badergeschäft weicht nicht von ihrer Seite und ihre einstige Freundin Barbara glaubt sich von ihrem Bräutigam nicht mehr geliebt, seitdem dieser die Agnes gesehen; ja im Namen aller Mädchen der Stadt bittet Barbara die Agnes, auf den Ehrungsball für den jungen Herzog Albrecht nicht zu gehen, weil sie doch wieder alle überstrahlen würde „Ich verderbe ihnen den Tag, wenn ich komme", in diesen gepreßten Worten zeigt sich, wie Agnes unter ihrer vielbeneideten Schönheit zu leiden hat. Ihr ungebildeter aber lernbegieriger Vater, der sich so gern als Doktor Mystikus fühlt und doch so schlagfertige Antworten geben kann, tröstet sie damit, daß dann ja der beste Ritter auch nicht zum Turnier kommen dürfe, um den schlechteren Kämpfern den Spaß nicht zu verderben. So geht denn Agnes zum Fest, und schon ist das Unglück geschehen. Der jugendlich

überschäumende Herzog Albrecht, prächtig lebensvoll geschildert wie alle Gestalten des Schauspiels, wirft den ritterlichen Genossen die eine, alles sagende Frage zu: „Hast Du das Mädchen gesehen?“ Und die Rüstung abwerfend, stürmt er davon um das Mädchen wiederzusehen. Fast wie selbstverständlich erscheint es, daß dieser Eine da nicht fühllos bleiben kann, wo alles erglüht, daß er beim Tanz Bürgermeister und Ratsherr nicht achtet, ja daß er gleich mit Agnes davongehen will, bis ihn des Freundes Wort gemahnt zum Bleiben: „Ihretwegen, wenn nicht deinetwegen“. Vergebens sind am nächsten Morgen die Bemühungen der Ritter, die Liebe des jungen Herzogs als flüchtigen Sinnesrausch zu behandeln. Da Albrecht kein „Verhältnis“, sondern einen Ehebund will, so muß auch der alte Bernauer seinen Widerstand schwermütig aufgeben, während der junge Herzog mit seiner glühenden Herzensneigung leichten Spiels die Welt des Staatslebens aus den Angeln zu heben meint.

Da führt uns Hebbel mit sicherer Hand plötzlich nach dem Hintergrund und läßt uns in das Zimmer des alten Herzogs eintreten. Dieser will die Nachricht über den „Tänzer von Augsburg“ zunächst nicht glauben. Im Gegensatz zu seinem Sohne ist Herzog Ernst ein Fürst, der so zu sagen in jedem Augenblicke seines Lebens regiert, bei dem jeder Beweggrund nur das Staatsinteresse ist, und dem jede seiner eigenen Handlungen daher wie eine sittliche Notwendigkeit erscheint. Dabei hat Hebbel die größte Kunst aufgeboten, um das an sich rein dynastische Familieninteresse des Herzogs zu einer Angelegenheit des Vaterlandes zu machen. Darum läßt der Dichter uns tief hineinschauen in diese herzoglichen Familienverhältnisse, lehrt uns die Dreiteilung des Wittelsbachschen Hauses kennen, die Selbstsucht und gegenseitige Eifersucht der Vettern, um uns tief einzuprägen, wie die Rettung der bedrohten Bürger und der verpfändeten Städte nur darin bestehen kann, daß in München-Bayern die Linie Ernsts auf dem Thron bleibt. Wird Albrecht oder werden dessen Erben unfähig zum Thron, so wird gleichzeitig das arme Land ein Spielball der einander befehdenden Verwandten. Die Ehe mit der Baderstochter aber genügt vollständig, um mindestens den Vorwand zu einem Angriff auf Albrechts Regierungsrecht zu bieten. Deshalb ist der alte Ernst im gleichen Augenblicke entschlossen, die unerlaubte Verbindung wieder zu trennen. Er sendet seinem Sohn deshalb die Einladung zu einem Turnier nach Regensburg und zur Brautschau nach Braunschweig; denn er hofft erst, mit dem mildesten Mittel durchzudringen. Die beiden jungen Gatten aber sind um die Zeit in Vohburg, wühlen in dem Schubfach eines alten Betpults von Albrechts verstorbener Mutter, und aus alten Briefen, Schmucksachen und vergilbten Blumen steigt das Wesen der toten Frau lebendig wieder auf vor dem geistigen Auge ihres Lieblingssohnes, der ja alle seine romantischen Veranlagungen ihr verdankt.

Um so weniger ist er gestimmt, gerade jetzt auf den politischen Heiratsvorschlag seines Vaters einzugehen, reitet aber trotzig nach Regensburg. Hier wird der Höhepunkt der Charakterzeichnung erreicht. Wie kurz, wortkarg und eisern läßt Ernst erst den Sohn vom Turnier ausschließen, bis das Geheimnis der heimlichen Ehe ganz enthüllt ist. Dann wendet er das zweite schärfere Mittel an: er läßt verkünden, daß Albrecht der Thronfolge für verlustig erklärt und an seine Stelle des alten Herzogs Brudersohn gesetzt sei: Adolf das Kind. Daß dieses Knäblein krank ist und nicht zur Regierung kommen kann, weiß männiglich. Das Ganze ist nur ein Mittel, in der Seele des Prinzen den gekränkten Ehrgeiz aufzurufen zum Kampf gegen die unerlaubte Liebe. Vergebens! Albrecht verharrt in seinem Trotz, und der Knabe Adolf stirbt. Mit Schaudern hören wir die Totenglocke am Beginn des vierten Aufzuges und ahnen den furchtbaren Sinn in des Kanzlers Preysing düsteren Worten: „Dies Kind wird weiter töten“. Schon hält er das entsetzliche Schriftstück in der Hand, in dem drei einwandsfreie Rechtsgelehrte dem Herzog das Recht bestätigen, jene Spielverderberin der hohen Staatspläne aus dem Leben schaffen zu lassen. Herzog Ernst könnte hier mit Schillers Ferdinand sagen, daß er kein menschliches Mittel unversucht gelassen und nun zu einem teuflischen greifen müsse. Es bleibt ihm keine Wahl mehr: sein Staat geht zugrunde, oder die schöne Agnes muß sterben. Diese hat gerade ihrem jungen Gatten Lebewohl gesagt und plaudert mit ihres Vaters Gesellen, der sie besucht hat, heiter von der Heimat und den Ihrigen, als die hundertundfünfzig Reiter auf das Schloß zusprengen und sich über Leichen den Weg zu ihr bahnen. Wie sie schon im Kerker schmachtet, soll auch das letzte Mittel nicht unversucht bleiben, um den blutigen Ausgang zu vermeiden: Kanzler Preysing, dem das Schicksal des unschuldig schönen Weibes tief zu Herzen geht, hat einen Ausweg ersonnen. Agnes soll den Schleier nehmen und sich selbst von ihrem Gatten und der irdischen Liebe scheiden. Aber sie will nicht freiwillig die Treue brechen, und so weist der ausgestreckte Arm des schweigsamen Richters Emmeran Nußperger sie in die Wellen der Donau. Natürlich hat dieses gewaltsame Heilmittel des Staates zunächst die unerwünschteste Folge. Albrecht gerät in Raserei, verbündet sich mit seines Vaters Feinden und tritt als Sieger mit blutigem Schwert vor diesen hin — nicht die Acht des Reiches und nicht der Bann der Kirche können ihn erschrecken. Aber in tiefster Seele ergreifen ihn die Worte des Vaters:

> „Dies Schlachtfeld wird einst furchtbar wider Dich zeugen, sie alle, die hier blutig und zerfetzt herumliegen, werden Dich verklagen und sprechen: Wir fielen, weil Herzog Albrecht raste! Weh Dir, wenn sich dann nicht eine viel größere Schar für Dich erhebt und Deine Ankläger zum Verstummen bringt, wenn nicht Millionen ausrufen: wir starben in Frieden, weil er sich selbst überwand.“

Und das ist der Kerngedanke des ganzen Stücks: dem hohen Recht des Fürsten entspricht eine hohe Pflicht. Wer Herr sein will über Leben und Tod der ihm anvertrauten Völker, der muß auch Herr sein können über die Gefühle in seiner Brust. Der schlichteste Mann darf lieben, wo sein Herz es verlangt — der Fürst nur da, wo das Staatswohl oder das Glück seines Volkes ihm das erlauben.

Hebbel konnte sich wohl selbst nicht verhehlen, daß diese Schlußwendung seinem Schauspiel die Volkstümlichkeit nehmen müsse. Nicht nur versagte der letzte Auftritt bei der ersten Aufführung, die in München am 25. März 1852 stattfand und in allen vorangegangenen Akten starken Beifall hervorgerufen hatte — nein, auch das Urteil eines der größten damaligen Kenner dramatischer Werke widersprach dem kühnen Neuerer. G. G. Gervinus hatte damals gerade sein Werk über Shakespeare erscheinen lassen. Darin hatte er bei der Besprechung der Historien des großen Briten den Unterschied zwischen dem Geschichtsschreiber und dem Dichter geschichtlicher Dramen ausführlich besprochen und seine meist zutreffenden Gedanken ausklingen lassen in die Worte:

> „Wo der Historiker, der strengsten Wahrheit in jeder einzelsten Angabe vereidet, die Ursachen der Ereignisse und die Triebfedern der Handlungen mehr nur erraten lassen darf aus der nackten Erzählung der Tatsachen, da verbindet der Dichter, der diesen Tatsachen nur eine allgemein sittliche, nicht faktische Wahrheit zu entnehmen sucht, die Handlungen und die handelnden Menschen in lebendiger, anschaulicher Beziehung von Ursachen und Wirkung durch poetische Fiction. Je freier und kühner er hierbei verfährt, wie Shakespeare in Richard III., desto poetisch ansprechender wird seine Behandlung der Geschichte werden, desto mehr wird sie aber auch an historischem Wert verlieren; je wahrer und der Wirklichkeit näher er bleibt, wie in Richard II., desto mehr wird seine Dichtung an geschichtlichem Sinn gewinnen und an poetischem Schein einbüßen. I. 318.

Vor diesen Gesichtspunkten bestehen auch alle sonstigen Hebbelschen Dramen die Probe. So war denn auch Gervinus einer der wenigen gelehrten Verehrer, die der damals noch meist verkannte dramatische Reformator besaß. Auf eine Anfrage des jungen Kuh hatte wenige Jahre zuvor der Historiker über den Dichter geäußert: „Ich müßte wohl keinen Sinn zum Vergleichen haben, wenn ich nicht anerkennen sollte, daß er wie ein Baum unter dem vielen Gestrüpp unserer Dramatiker hervorragt.“ So sandte ihm denn Hebbel auch seine „Agnes Bernauer“. Aber Gervinus stimmte nicht völlig zu:

> „Es berührte mich seltsam, daß ich, der ich sonst der jungen Dichterschule gegenüber wohl oft in der Lage war, mich gegen das Recht der Natur, das zuweilen bis zur Verzerrung betont wurde, des Rechts der Notwendigkeit anzunehmen, mich diesem Ihrem Stücke gegenüber auf die andere

Seite gedrängt sehe. Daß die Notwendigkeit oder die menschliche Ordnung hier über die natürliche einen Sieg davonträgt, daß das Schöne und Sittliche hier schuldlos geopfert wird, scheint mir wirklich nur in der Geschichte erträglich, wo die einzelne Unebenheit, wie die räumliche auf dem Erdball, neben dem großen Ganzen verschwindet. Die Kunst aber hat darin ein anderes Gesetz, daß eben jedes Kunstwerk ein Ganzes für sich ist, während die Geschichte aus lauter Episoden besteht. Soll in dem Kunstwerke die menschliche Ordnung gegen die natürliche Recht behalten, so muß wohl immer im Verfolgen dieses letzteren irgend ein Unmaß statthaben; ich wenigstens kann mich von dem Aberglauben an die sittliche Gerechtigkeit nicht losmachen, die man sinnvoll genug, wenn auch uneigentlich, die poetische nennt."

Hier zeigt sich bei Gervinus das Festkleben an dem alten Schema von sittlicher Schuld und fast juristischer Sühne in der Tragödie, das ihn auch in seiner geistreichen Beurteilung Shakespeares oft auf so seltsame Seitenwege geführt hat. Will er doch z. B. mit aller Gewalt eine „Schuld" in die reine Seele der Cordelia, der Tochter des Königs Lear, hineinforschen, nur um sie dem tragischen Schema einzuverleiben; und, da er den Tod dieses süßen Geschöpfes aus sittlichen Gründen doch nicht rechtfertigen kann, so versucht er es auf dem politischen Gebiete:

> „Sie greift England an mit einer französischen Macht, um ihren Vater herzustellen. Die ganze Verantwortung dieses Schrittes fällt auf sie. Sie hat ihren Gatten mit ungestümen Tränen bewogen, ihr sein Heer zu geben. Uns braucht Cordelia nicht zu sagen, daß kein aufgeschwellter Ehrgeiz ihre Waffen treibt, wir glauben es ihr; aber an die Stelle hin, wo es gesagt sein mußte, an Albanien, sagt sie es nicht . . . So lange sie lebte und kriegte, mußte Albanien fürchten, daß sie das ganze Reich an Frankreich bringen werde; diesen Gedanken aber, oder die Möglichkeit, daß ein französisches Heer auf englischem Boden siegen sollte, läßt Shakespeares patriotischer Sinn garnicht aufkommen."

So ist also, wenn man diese Auffassung überhaupt aufrecht erhalten will, die Schuld der armen Cordelia darin zu suchen, daß sie der Auffassung nicht widersprach: sie komme als Eroberin. Und dafür, daß dies sanfte, schuldlose Weib einem so sinnlosen Verdacht nicht ausdrücklich widerspricht, dafür muß dies Muster kindlicher Liebe und Treue erbarmungslos mit dem Tode büßen? Ist eine solche „Gerechtigkeit" nicht unendlich viel grausamer, als der Hebbelsche Gedanke, daß Eine unschuldig sterben muß, damit nicht Tausende von gleichem Schicksal betroffen werden? Auf den Grabstein der Bernauerin schreibt ihr Dichter wenigstens noch das Zeugnis ihrer Schuldlosigkeit. Aber die grausamen Totenrichter der tragischen Gerechtigkeit rufen dem erwürgten Engel noch nach: „Du wurdest zu Recht verurteilt."

Es zeigt sich denn auch bald, zu welchem Zerrbild die rührende Gestalt der Agnes Bernauer werden mußte, wie sie ein Anhänger dieses tragischen Schematismus neu auf die Bühne bringen wollte. Otto Ludwig hatte sich, wie schon erwähnt, seit Jahren mit diesem Stoff beschäftigt. Jetzt regte ihn Hebbels Arbeit von neuem an.

Aber was ist das für eine Agnes, die gleich in der ersten Szene ihre Base, eine wandernde Taschenspielerin traurigster Art, mit dreister Aufdringlichkeit bittet, sie in den „Zauberspiegel“ zu setzen, in dem der Herzog sein zukünftiges Weib erblicken will! Was ist das für ein Herzogssohn, der nicht etwa — wie bei Hebbel — in plötzlich erwachter Leidenschaft eine unmögliche Verbindung eingeht, nein, der geradezu nach einer solchen sucht und der einem „Zauberspiegel“ sofort Glauben schenkt! Und was ist das nun für eine „Naivität“, wenn die ehrgeizige Dirne an der Seite des Prinzen unschuldig tut, wie ein neugeborenes Kind, sodaß dieser in blinder Raserei sich mit ihr trauen läßt! Und nun das Schlimmste! Während der natürliche Gegner dieser ganzen Verbindung doch nur das Staatsinteresse oder doch nur der Herzog sein kann, so führt Ludwig hier noch eine zweite eitle Frau ein, Jutta mit Namen, die etwa wie Jago im Othello die schnell beschlossene Ehe zu zerstören und durch allerlei unglaublich hastig eingezogene Erkundigungen, durch heimlich zugesteckte namenlose Zettel und ähnliche Theaterkünste dem Herzogssohne beizubringen weiß, daß er von der Spiegelhexe betrogen sei; und nun rast dieser, als ob von der Wahrheit oder Unwahrheit jenes Zauberspiegels in Wirklichkeit seine Liebe zu Agnes abhängen könnte! Während wir aber im Othello-Drama für das Leid der völlig unschuldigen Desdemona im tiefsten Herzen erzittern, sehen wir hier mit Widerwillen ein eitles Dirnchen, das aus liebeloser Eitelkeit die Geschicke des Staates stört und Prügel verdient, aber kein Mitleid! Und das macht Ludwig aus der rührenden, wahren Geschichte, nur damit das Schema von tragischer Schuld und Sühne erhalten bleiben soll. Es ist wahrlich kein Unglück, daß dieser Entwurf aus dem Jahre 1855-56 nicht fertig geworden ist. In einer zwei Jahre später begonnenen Umarbeitung Ludwigs ist die Agnes zwar keine ausgesprochene Betrügerin mehr, doch soll wohl jetzt ihre frühere Verlobung mit dem jungen Raimund die „Schuld“ bedeuten, die mit aller Gewalt in die Geschichte hineingequetscht werden muß. Und wie verblaßt dieser phrasenreiche Herzog Ernst und dieser nachgemachte Polonius als Kanzler gegen die lebensvollen Gestalten gleicher Herkunft in Hebbels tief durchdachtem Drama. Uebrigens wird Ludwig selber besser als seine heutigen Ueberschätzer seine Unfähigkeit diesem Stoff gegenüber empfunden haben Denn weder Heinrich Laubes mahnender Zuruf aus Wien, noch ein einmaliges Jahresgehalt

von 700 Gulden von seiten des Königs von Bayern konnten den damals noch lebenskräftigen Dichter zur Vollendung seiner Arbeit ermuntern.

Eine ganz andere Wirkung hatte Hebbels Schauspiel auf seinen großen Zeitgenossen Grillparzer gemacht. Dieser hatte sich im Jahre 1850 die Anmerkung gemacht:

> „In jedem Dichter ist ein Denker und ein Künstler. Hebbel ist der denkenden Aufgabe vollkommen gewachsen, der künstlerischen aber garnicht, oder mit anderen Worten: der Gedanke macht sich bei ihm nicht im Eindruck geltend, sondern in der Reflexion."

Aber der Gedanke selbst zum mindesten hatte den großen Oesterreicher gepackt und wurde vielleicht Veranlassung dafür, daß in seiner Seele ein alter Plan wieder auflebte.

Schon im Jahre 1813 hatte er sich kurz einen spanischen Stoff angemerkt:

> „Alfons VIII., König von Castilien, verliebt sich in eine Jüdin. Seine Großen, die ein ihm zugestoßenes Kriegsunglück dieser verdammlichen Liebe zuschreiben, lassen das Mädchen ermorden. Alfons wird darüber wahnsinnig."

Wer weiß, wie der zweiundzwanzigjährige Jüngling an diesen Stoff geraten war, der bald wieder in den Hintergrund seines Geistes zurücktrat. Jedenfalls zeichnete der Dichter sich erst im Jahre 1824, wo er seine eingehende Beschäftigung mit den Werken des spanischen Dichters Lope de Vega begann, auch den Plan der „Jüdin von Toledo" ausführlicher auf. Es ist hier die Rede von einem jungen König, der in Reinheit aufgewachsen und der mit seiner jungen Gattin ein Herz und eine Seele ist, bis beim unerwarteten Anblick der Hülfe flehenden Jüdin Rahel plötzlich das Gefühl der Wollust in ihm erwacht. Hier bricht der Entwurf ab. Der Dichter, der damals unlängst seine Medea vollendet hatte, dachte gewiß hier an einen rein seelischen Konflikt. Aber der gewaltigere Stoff des König Ottokar verdrängte damals den spanischen, und erst im Jahre 1839 lenkten die Studien von Enk seinen Geist von neuem auf die Werke des Lope. Und dann verrauschten wiederum elf Jahre, bis er bei einer eingehenden Durcharbeitung der großen spanischen Vega-Ausgabe sich aus dessen Behandlung des Jüdinstoffs in ausführlicher Nacherzählung vergegenwärtigte: wie der König im ersten Akt als Knabe geschildert wird, wie er im zweiten Aufzuge zum jungen Manne gereift erscheint, und wie er unmittelbar nach seiner Verlobung mit einer herzenskalten englischen Prinzessin die Jüdin im Bade erblickt; wie seinem ersten nächtlichen Gange zu ihr ein Engel sich in den Weg stellt; wie dann später die Unglückliche im Schlosse Galiana von den Großen des Reichs nach vorheriger Taufe umgebracht wird; und wie dann wiederum ein Engel dem jetzt zornrasenden König den Weg vertritt, um

ihn an blutiger Rache zu verhindern. „Nun kommt — so schreibt Grillparzer —

> der übervortreffliche Schluß des Ganzen, so vortrefflich, daß ich ihm an Innigkeit beinahe nichts im ganzen Bereich der Poesie an die Seite zu setzen wüßte.“

Nämlich der König und die Königin kommen, ohne sich gegenseitig zu erkennen, zufällig in dieselbe Kirche und wie sie vor demselben Marienbilde im Gebet niederknieen, sehen sie einander und die religiöse Stimmung führt zu Verzeihung und herzlicher Versöhnung.

Aber wie „übervortrefflich“ auch dieser echt spanische Schluß diesem echt deutschen Dichter erschien — er wußte doch, daß er ihn anders gestalten mußte. Für den Aufbau des Dramas griff er auf seinen eigenen früheren Entwurf zurück, aber das Stück wollte sich nur ganz langsam abrunden. Erst in der Mitte der fünfziger Jahre scheint es vollendet zu sein. Wenn man nun all diese Zahlen zusammenhält und sich der Worte erinnert, mit denen Grillparzer gerade damals den Dichter der Bernauerin beurteilte, so kann man sich des Gedankens wohl kaum erwehren, daß auf die letzte Ausgestaltung der „Jüdin von Toledo“ die Hebbelsche „Agnes Bernauer“ nicht ohne Einfluß geblieben ist. Man lese nur die Worte, mit denen der alte Manrique den Antrag der Königin unterstützt, daß die Jüdin getötet werden soll:

> Es ist kein anderer Ausweg muß ich sagen.
> Es sterben in der Schlacht die Edelsten
> Und eines bitteren grauenhaften Todes,
> Von Durst verschmachtend, unter Pferdehufen
> In jedes Schmerzes schärferer Verdoppelung,
> Als je ein Sünder auf dem Hochgericht;
> Gott geizt mit seiner Menschen Leben nicht;
> Und soll man ängstlich sein, da, wo sein Wort,
> Die heilge Ordnung, die er selbst gesetzt,
> Den Tod des Einen fordert, der gefrevelt?
> Wir wollen insgesamt den König angehn,
> Ihn bitten, zu entfernen jenen Anstoß,
> Der ihn von uns, und uns von ihm entfernt.
> Und weigert er's, dann walte blut'ges Recht,
> Bis wieder eins der Fürst und das Gesetz
> Und wir den Beiden in dem Einen dienen.

Ist das nicht ganz derselbe Sinn wie in des Kanzlers Preysing Worten an Agnes? Und auch am Schluß haben die beiden Dramen Aehnlichkeit. Nicht mehr, wie bei Lope de Vega, tritt dem rasenden König ein Engel in den Weg, aber er wird auch nicht wahnsinnig, wie in Grillparzers erstem Entwurf, sondern der Staatsgedanke kommt zu seinem Recht, denn von der Leiche zurücktaumelnd sagt der König:

„Statt üppger Bilder der Vergangenheit
Trat Weib und Kind und Volk mir vor die Augen.
Zugleich schien sich ihr Antlitz zu verzerren,
Die Arme sich zu regen mich zu fassen.
Da warf ich ihr ihr Bild nach in die Gruft
Und bin nun hier und schaudre, wie Du siehst.

Und er demütigt sich vor der Gattin, die ihm sein Liebstes genommen, wie Albrecht sich vor dem Vater beugte, der ihm ein Gleiches getan. Dennoch ist gewiß ein großer Unterschied zwischen beiden Dramen. Albrecht mußte auf eine ideale Liebe verzichten. Alfons wird nur gewissermaßen von einem krankhaften Sinnenrausch geheilt und während in Agnes die Reinheit getötet wird, stirbt Rahel nicht ohne Schuld, denn sie selbst ist von sinnlicher Glut erfüllt und spielt kokett mit dem König. Und doch greift ihr Schicksal uns ans Herz, da sie nach Grillparzers Schilderung als Verfolgte fliehend zum König kam und nicht etwa, wie Ludwigs Bernauerin, mit schlauer Berechnung sich einen Thron erschwindeln will. Dennoch bleibt auch hier etwas Verletzendes für das Gefühl, und Laube hat später über diese Jüdin ähnlich geurteilt, wie die Zeitgenossen über Hebbels Werk, wenn er sagte:

„Die Zuhörerschaft im Theater bedarf immer einer schließlichen Genugtuung und gestattet nicht, daß zu einer höheren Tagesordnung übergegangen wird.“

Und doch gestattet das Publikum dies. Die Aufführung der Jüdin von Toledo wurde damals zwar garnicht versucht, in unserer Zeit aber ist das Drama oft und mit stürmischem Beifall über die Bühne gegangen, und der unglückliche König Alfons ist eine der Lieblingsrollen von Joseph Kainz. Die Ursachen aber, wodurch sich das religiöse Schauspiel des Lope in ein herbes Drama des Staatsgedankens bei Grillparzer umsetzte, der sonst den Menschen so viel lieber nach persönlich sittlichen, als nach Staatsgrundsätzen richtete — sie lagen eben im Geiste der Zeit.

Da gab im Jahre 1856 Elise Schmidt, die geniale Dichterin des „Judas Ischarioth“, neuerdings „Drei Dramen“ heraus. In allen dreien sind Uebermenschen die Helden: im ersten Lord Byron, im zweiten Cesar Borgia, im dritten Peter der Große. Das erste scheitert an der Unmöglichkeit seines Stoffes für die dramatische Behandlung. Die beiden anderen Stücke dagegen sind echte Dramen des Staatsgedankens. Das zweite führt den Titel Machiavelli und zeigt diesen berühmten Gelehrten als Vertreter der Republik Florenz zur Zeit, in der Cesar Borgia sich die Herrschaft über Italien wesentlich durch die treue Mithilfe der Ursiner erkämpft hat. Mit diesen soll er sich nun in den Besitz der römischen Campagna vertragsmäßig teilen. Nach dem Siege aber weigert er sich dessen und stützt sich dabei auf das Urteil des Machiavelli. Dieser ist ja berühmt als Verfasser des Buchs vom Fürsten,

worin er die rücksichtsloseste Gewalttätigkeit allen Herrschern empfiehlt und den päpstlichen Bastard, den schrecklichen Cesar, gewissermaßen als Ideal eines Fürsten hinstellt. Wie nun eine so reine Natur wie jener florentinische Gelehrte zu so ungeheuerlichen Aussprüchen kommen konnte, das ist das Rätsel, das Elise Schmidt in diesem Drama lösen will. Sie zeigt uns den anspruchslosen, allgeachteten und bürgerlich beliebten Patrioten als den Verfasser einer Satire über den schlimmen Cesar, die in die Welt hinausgehen soll unter dem Titel „Der Fürst". Borgia erfährt davon und verhängt, trotz der Fürbitten seiner Schwester Lucrezia, über den Verfasser den Tod. Aber es lohnt nicht, diesen Entschluß auszuführen, denn das Werk ist schon in einigen Abschriften verbreitet worden, und alles kommt nun darauf an, den Urheber selbst zum öffentlichen Widerruf zu zwingen. Gefangen und überführt steht er vor der Wahl, ob er für seine Ueberzeugung sterben und damit sein Vaterland schutzlos dem Wüterich überlassen soll, oder ob er durch List sich und seine Nation retten mag:

> „Ich wähle der Welt Verachtung, wähle die Vernichtung meines inneren früheren Menschen; ich widerrufe meine ausgesprochene Ansicht, um ihr — von innen treu zu sein."

Und so wird er scheinbar der gefügige Sekretär des Fürsten. Spottend sagt von ihm der Polizeimeister: „Er ist kein Brutus." Aber indem Machiavelli sein Buch aus einer deutlichen Satire in ein scheinbar ernst gemeintes Werk umarbeitet, treibt er den Tyrannen zu so frecher Grausamkeit, daß schließlich die grauenvolle Hinmordung der Ursiner das Volk zur Empörung und zur Ermordung Cesars treibt. Die kühne Dramatikerin schloß sich da wohl an ein Wort von Ranke an. Sagte doch der große Begründer der modernen kritischen Geschichtsschreibung in seiner Arbeit „Zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber" (1824):

> „Machiavelli suchte die Heilung Italiens, doch der Zustand desselben schien ihm so verzweifelt, daß er kühn genug war, ihm Gift zu verschreiben."

In der Zeit, als Ranke diesen Ausspruch tat, hätte die romantisch gestimmte Welt ihn nimmermehr für ein Drama verwenden mögen. Fürs Vaterland zu sterben und den Tod der Schande vorzuziehen, das lag allen damaligen Dichtern nah — aber: fürs Vaterland zu leben in Schande, die eigene Ueberzeugung der Welt gegenüber aufzuopfern, um das Ganze zu erhalten, das konnte dramatisch erst wirksam werden in einer Zeit, die an friedlicher Gesundung des Staatslebens verzweifelte. Unwillkürlich klingen uns hier wieder die Worte in die Ohren, die Hebbel dem Kanzler Preysing in den Mund legt: „und wenns einen Edelstein gäbe, kostbarer, wie sie alle zusammen, die in den Kronen der Könige funkeln" . . . . was ist dem Manne kostbarer, als seine Ueberzeugung? Und auch sie soll nun hinab-

geschleudert werden ins Meer, wenn es kein anderes Mittel gibt, das Ganze zu retten. Freilich wird das Problem hier zugeschärft fast bis zum Abbrechen der Spitze. Aber, obgleich Hebbel die Dichterin nicht mochte, über ein öffentliches Lob, das Rötscher ihr ausgestellt hatte, sich entrüstete, und seinem jungen Freund Kuh von ihrem Judas-Drama sagen ließ: „Nie hat auf ein Gedicht der Ausdruck Gottverlassen so gepaßt wie auf das genannte“ — dennoch glaube ich, daß, trotz all dieser ungerechten Urteile, die sonst damals hochgefeierte Elise Schmidt von Hebbels Geist beeinflußt war, als sie den Machiavelli schrieb. Oder es war der Geist der Zeit, der aus ihr redete. Am allerdeutlichsten zeigt solche Beeinflussung das dritte Drama ihres Buches: „Peter der Große und sein Sohn“. Ein Vierteljahrhundert zuvor hatte Immermann in seiner Alexistrilogie den Kampf zwischen Vater und Sohn am russischen Kaiserhofe etwa in ähnlichem Geiste behandelt, wie seiner Zeit weit großartiger Schiller es in seinem Don Carlos mit ähnlichen Verhältnissen auf dem spanischen Thron getan hatte. Wie Schillers Don Carlos als gefühlvoller Mensch seinem Vater als dem kalten Manne der Staatsnotwendigkeit gegenüber steht, so stellt Immermann den weichherzigen Alexis bedauernd neben den großen Tyrannen Peter. Für diesen sollen wir schaudernde Bewunderung empfinden, wie für Philipp, unser Mitleid aber soll auf seiten des Alexis stehen, wie auf Seiten des Carlos. Elise Schmidt aber fordert unser ganzes Mitleid für den königlichen Sohnes-Mörder. Ihr ist Peter der Große der segensreiche Kulturbringer Rußlands, der mit der altrussischen Kleidung und mit dem altrussischen Langhaar auch das altrussische Pfaffentum, mystisches Schwärmerwesen und engherzige Abgeschlossenheit gegen Bildung und Fortschritt vernichtet hat. Da sieht er, wie sein Sohn durch seine weiche Träumerseele unter die Herrschaft der Sektenpriester, in die Gesellschaft von Geistersehern und in die Bundesgenossenschaft der Rückwärtsstrebenden gerät. Immer und immer wieder versucht er es mit Güte und Verzeihung, aber immer wieder lohnt der Sohn mit Undank, und endlich kommt eine große Gerichtssitzung zustande, in der die Großen des Reichs ihren gewaltigen Herrscher anflehen, nach so vielen Opfern, die er dem Volke schon gebracht, nun noch das Leben seines Sohnes darzubringen. Und nach schrecklichem Kampfe ruft der Vater endlich dem jammernden Sohne die Worte zu: „Wir haben nichts, das uns näher steht, als unser Volk“. Und das ist gleichzeitig dieses Sohnes Todesurteil. Für Kaiser Peter aber soll dieser Entschluß den höchsten sittlichen Sieg über sich selbst bedeuten. Wie Hebbels Bayernherzog die unschuldige Agnes, wie Grillparzers spanisches Königsgeschlecht die schöne Jüdin, so bringt Elise Schmidts Machiavelli seine Ueberzeugung und ihr großer Peter seinen Sohn dar zum Opfer für die Heiligkeit des Staatsgedankens. Diese Uebereinstimmung aber wird noch merkwürdiger, wenn wir von diesen damals

bühnenfremden Werken eigenartiger Geister hinüberblicken zu den Theaterstücken, die um dieselbe Zeit volle Häuser machten. Auch in ihnen findet sich in liebenswürdiger Verdünnung überall ein Tropfen dieser Dramatik des Staatsgedankens. Die gangbarsten Bühnendramen der fünfziger Jahre aber waren: Halms „Fechter von Ravenna“, Laubes „Graf Essex“, Puttlitz' „Testament des großen Kurfürsten“ und Brachvogels „Narziß“...

Halm war gerade bekannt geworden in dem Augenblick, wo Grillparzer seine erste Niederlage erlebt hatte, denn Halms „Griseldis“ hatte sich hohen Tagesruhm erworben. Der Einakter „Camoens“ und vor allem „Der Sohn der Wildnis“ hatten bis in die Mitte der vierziger Jahre hinein seine kleinen Mißerfolge weit überstrahlt. Zehn Jahre später (1854) trat der Dichter, der jetzt schon fast für „ausgeschrieben“ gegolten hatte, mit seinem „Fechter von Ravenna“ hervor, und der flüchtigste Blick zeigt uns, wie schnell sich der Freiherr von Münch-Bellinghausen in den neuen dramatischen Zeitgedanken hineingefunden hatte. Er wählt sich den Sohn des toten Cheruskerfürsten Armin, den in römischer Gefangenschaft lebenden Thumelicus, zum Helden eines Dramas der Fürstenpflicht. Nach seiner Schilderung will der kraftstrotzende junge Germane nur noch ein Römer sein. Vergebens redet ihm die gleichfalls gefangene Mutter Thusnelda zu, vergebens bietet ihm Merowing, ein Abgesandter Germaniens, ein Heer und die ererbte Krone. Es ist nun so dargestellt, als ob die germanischen Stämme nach dem Tode Armins seines Sohnes bedürfen, um den Gedanken nationaler Einigkeit und Freiheit hochzuhalten, und der alte Merowing ist daher der Meinung, daß Thumelicus kein Recht habe, sich diesem Rufe zu entziehen. Hängt sein Herz an Rom, ist ihm der eingeprügelte Gladiatorenberuf lieb geworden, sehnt er sich danach, vor dem Kaiser im Zirkus zu fechten, so hat er die angeborene Königspflicht, all diese Neigungen und sehnsuchtsvollen Wünsche zu unterdrücken, um seinen angeborenen Königsberuf zu erfüllen. Fürstenrecht und Fürstenpflicht wachsen auch hier wieder in eins zusammen, ja, selbst der Egoismus eines Fürsten soll hier wieder verzeihlich sein, wenn er sich der Sache nach mit der Fürstenpflicht einigt. Darum sagt der Alte:

> Wär' ich der Mann, der über Sprudelworte
> Der Sache Kern vergißt — beim Hammer Thor's! —
> Ich kehrte um, und ließ Dich nach Behagen
> Hier Fechter sein und bleiben! — doch Du bist
> Der Sohn Armins, der einz'ge, der vermöchte
> Die Splitter deutscher Kraft in eins zu schmelzen,
> Und darum bleib' ich und beschwöre Dich:
> Vergiß in Deinem Zorne gegen Deutschland
> Nicht Deiner selbst, und thu für Dich, was Du
> Für uns nicht thust!

Wie aber alles dies nichts fruchtet, und wie auch die Mutter vergebens droht und bittet, da taucht der andere Gedanke auf,

daß Thumelicus auch so nicht wie ein gewöhnlicher Fechter kämpfen darf. Ein solcher Beruf, den ein anderer Jüngling sich immerhin wählen könnte, ist für einen germanischen Königssprößling entehrend, und mit ihm würde in diesem Falle sein ganzes Volk sich entehrt fühlen. Um so mehr würde das hier zutreffen, weil Caligula schon beschlossen hat, daß Thumelicus im Kampfe sterben soll vor den Augen seiner königlich geschmückten Mutter, und daß eine große Theaterszene das Ende des Arminius-Sohnes zur Symbolik für den endgültigen Sturz Germaniens machen soll. Schon hat der betörte Thumelicus für den Fall seines „ehrenvollen Fechtertodes" sich seine Posen und Stellungen vorschreiben lassen, da trifft im letzten Augenblick vor dem Kampfe den Schlafenden ein Dolchstoß seiner eigenen Mutter. So opfert hier Thusnelda ihren Sohn, wie in dem zwei Jahre später erschienenen Schauspiel der Elise Schmidt Peter den seinen, wieder nur zur Erhaltung des Staatsgedankens.

Auch Heinrich Laube war trotz des Dranges seiner Burgtheaterleitung wieder zum Schaffen gekommen und gab im Jahre 1855 sein Drama „Graf Essex" „fast noch naß in der Schrift in die Theaterarbeit". Der Erfolg war ungeheuer. Es schien fast zum Gesetz werden zu wollen, daß im umgekehrten Verhältnis zu der dichterischen Durchdringung des neuen Gedankens seine Bühnenwirkung stand. Bei Hebbel, Grillparzer und Elise Schmidt war das Blutvergießen im Interesse des Staates vollgültig dichterisch begründet. Bayern, Spanien und Rußland gingen nach ihren Darstellungen wirklich dem Untergang entgegen, wenn nicht Agnes, Rahel und Alexis endgültig beseitigt wurden. Thumelicus starb schon bloß noch für die Hochhaltung einer Idee, nicht mehr eigentlich aus praktischen Gründen, und bei Laube wird in dem großen Becher herkömmlichen Tranks nur noch ein homöopathisches Tröpfchen vom Staatsgedanken eingemischt.

Wir finden dasselbe Schema wieder, das Laube in seinen vorhergegangenen beiden Dramen „Monaldeschi" und „Struensee" schon genugsam abgebraucht hatte. Der Aufbau ist der übliche: draußen tobt vom ersten Akte an die Revolution, Essex erscheint bald als Bittender, bald als Befehlender. Die Gunstbezeigungen und die Ohrfeige von seiten der Königin wechseln, wie draußen der Sieg hin und her schwankt. Aber vertieft ist diesmal der Konflikt durch den inneren Zwiespalt der Königin, die gerne ihrem Herzen folgen würde, wenn das Wohl des Staates es zuließe. Aber der Gedanke kommt doch nur schwächlich zum Ausdruck. Kraftvoll vertritt ihn nur Lord Cecil, der aber literarisch stark dem Schillerschen Burleigh, seinem Gegenbilde aus der Maria Stuart, nachempfunden ist. Zu bewundern ist an diesem Drama nichts als die Geschicklichkeit dieses bühnenkundigsten aller deutschen Schriftsteller, gewissermaßen denselben Stoff zum dritten Male wirksamst zu bearbeiten.

An Bühnengeschick weit unter ihm, aber im dichterischen Ideengehalt beträchtlich höher steht das dritte der damals gangbaren Theaterstücke, das des Freiherrn Gustav Gans zu Putlitz, der im Revolutionsjahre den Staatsdienst aufgegeben hatte, sich durch seine liebenswürdigen Novellenmärchen „Was sich der Wald erzählt“ günstig einführte, und in glücklicher Ehe mit einer Gräfin von Königsmark auf seinem Gute Retzien lebte, als er im Jahre 1858 sein „Testament des Großen Kurfürsten“ schrieb. Hier kommt der Staatsgedanke klar und rein zum Ausdruck. Putlitz wählt zum Stoff die geschichtliche Tatsache, daß nach einem Testament des Großen Kurfürsten — im Gegensatz zur bekannten Hausordnung des Albrecht Achilles — die brandenburgische Hausmacht wieder geteilt werden sollte und zwar zu Gunsten der Söhne Dorotheas, der überlebenden zweiten Gattin des großen Toten. Diese erscheint hier in einer ähnlichen Beleuchtung wie Agnes und Rahel, denn sie hat ihres Gatten Herz vollständig beherrscht und dieser hat den Gedanken der Einheit des Staates seiner Liebe zu der schönen, geistreichen Frau geopfert. Sein Sohn Friedrich III steht nun vor der Frage, ob er in treuer Kindespflicht den letzten Willen seines Vaters ehren, oder ob er zum Wohle des Staats ihm kühn widersprechen soll. Der alte Derfflinger fordert mit Ungestüm die Vernichtung des unseligen Testaments, Dorothea besteht tatkräftig auf ihrem und ihrer Kinder Recht. Aus zwei trockenen ersten Akten entwickelt sich allmählich ein immer lebendigeres Spiel, das den schwachen Friedrich schließlich auf die Höhe der Handlung treten läßt. Sein vertrauensvolles Herz gewinnt ihm die Neigung der Stiefmutter, deren grüne Stärkungstropfen er furchtlos trinkt, obgleich der Hof die schlimme Witwe für eine Giftmischerin hält. Dadurch tritt er der verbitterten Frau zum ersten Mal näher. Wie dann das Testament — bis zum letzten Akt geschickt mit mystischem Dunkel umhüllt — wirklich zu Tage kommt, da gelobt der junge Kurfürst, es zwar zu halten, aber dennoch für Brandenburgs Macht und Größe einzutreten. Seine begeisterten Worte wirken auf die stolze, starke Frau so, daß sie edelherzig verzichtet:

„Ich liebe meine Kinder, wie Ihr sagt,
Durchlauchter Herr, und lebte nur für sie
Und ihre Wohlfahrt, seit ich sie geboren.
Und weil's so ist, und weil ich fürchtete,
Es werd' dereinst in seines Erben Hand,
In Eurer Hand — jetzt darf ichs offen sagen —
Des Vaters Schöpfung, Brandenburg, zerfallen,
Und stürzend meine Kinder mitverderben,
Darum bestürmt ich meines Gatten Herz:
Er möchte, ihr Geschick von Eurem sondernd,
An sie verteilen, was sein Schwert erwarb . . .
Ich glaub's nicht mehr, weil laut mein Herz mir sagt:
In Eurer starken Hand ist Brandenburg,
Bin ich, sind meine Kinder treu beraten

Und wohl geborgen jetzt, und immerdar
Mit meinem Glauben aber stirbt mein Recht!
Nie, weiß ich, hätt' mein Gatte, sah er Euch
Nur einmal so wie ich in dieser Stunde,
Nie hätt' er dieses Testament geschrieben!
Und also schrieb er's nicht! — Hier liegts zerrissen!

In der Geschichte freilich ist es anders zugegangen. Da war erst nach dem Tode der Mutter eine Versöhnung möglich, und die Stiefbrüder verzichteten auch nur gegen gute Jahrgehälter. Aber nicht aus solchen Abweichungen von der Wirklichkeit kann man dem Dichter einen Vorwurf machen. Wohl aber muß festgestellt werden, daß der Umschwung in der Seele Dorotheas viel zu schnell kommt und mit weit mehr künstlerischer Kraft hätte begründet werden müssen. Daß aber für das damalige Publikum die leichte Begründung völlig ausreichte, das ist eben ein neuer Beweis dafür, wie sehr man damals geneigt und daran gewöhnt war, im Drama dem Staatsgedanken siegende Kraft über die handelnden Personen zuzutrauen.

Ja auch in Emil Brachvogels nur allzubekanntem „Narziß" finden wir noch einen Rest desselben Gedankens. Der zweiunddreißigjährige Mann, der seinen Schauspielerberuf aufgegeben, sein Vermögen verloren und nirgends Glück gehabt hatte, brachte im Jahre 1856 sein merkwürdiges Schauspiel zur Aufführung. Schwächen und Vorzüge dieses Werkes sind allbekannt. Ein loser Aufbau, eine lockere und nicht immer logische Scenenführung, Vorliebe für grelle Wirkungen und Neigung zum Redeschwulst verbinden sich mit Gemütstiefe, Gedankenreichtum und zweifelloser Gestaltungskraft. Aber das Schicksal des geistreichen, unglücklichen Neffen Rameaus, das Diderot geschildert, und das Goethe zuerst der Welt übergeben hat, ist hier mit einer wunderlichen Liebeskabale verknüpft. Narziß ist der verlassene Gatte der Pompadour und die Hofpartei der betrogenen Königin benutzt die Entdeckung des verkommenen Ehemanns, um durch dessen plötzliches Erscheinen der sterbenden Lustdirne vollends den Tod zu geben. Narziß selbst aber, der sich sein Lebenlang nach der Entlaufenen gesehnt hat, er ruft ihr beim Wiedererkennen entsetzt zu:

> „Du hast mich verlassen, treuloses Weib, Du hast geschwelgt im Glück, indeß ich gebettelt, Du hast Dich selbst, die Gott geschaffen zu seinem Abbild, zerfetzt und geschändet, um das hohle Phantom von Ruhm und Macht! Das sei Dir verziehn, denn Du bist bestraft mit ehrlosem Alter. Aber, daß Du, Du diese Pompadour gewesen bist, sein konntest, das sei Dir nicht verziehen! Begreifst Du nicht, Hyäne, daß in mir das zerlumpte, verzweifelte, wahnsinnige Vaterland Dich angrinst, das Du an Leib und Seele dem Götzen Deines Ichs geschlachtet?!"

Es ist viel gestritten worden über die Moral und Unmoral in der Handlung dieses Stückes. Man sagte sich: wie gräßlich

ist es, eine alternde Frau auf der Bühne umbringen zu lassen durch das plötzliche Auftauchen ihres Jugendgeliebten. Über diesen Gedanken aber wird niemand mehr erstaunen, der den Zusammenhang der damaligen dramatischen Zeitgedanken verfolgt hat, wie ich ihn hier gezeigt habe. Es führt vom Jahre 1851—1856 ein schnurgerader Weg von der schönen Agnes, die unschuldig das Glück ihres Landes trübt, über die kokette Rahel, die aus Leichtsinn den Herrscher seinem Vaterland entfremdet, zu der sittenlosen Pompadour, die mit Bewußtsein ihre üppigen Sinne herrschen läßt über die Politik ihres Vaterlandes. Und wenn die Liebe, die betrogene Liebe des unglücklichen Gatten hier zum Mittel gemacht wird, ein weibliches Ungeheuer aus der Welt zu schaffen zum Wohle des Staates — paßt das nicht in dieselbe Zeit hinein, wo ein Machiavelli seine Ueberzeugung für den Staat auf der Bühne zum Opfer bringt, wo auf der Bühne Peter und Thusnelda ihre eigenen Söhne für das Staatswohl hingeben, wo Herzog Ernst zu demselben Zweck seine unwillkommene Stieftochter und die Königin von Spanien ihres Gatten Buhlerin vernichten läßt zum Besten von Staat und Vaterland?!

Gewiß würde man auch zu anderen Zeiten manch ähnlich gestimmtes Drama finden können, aber über alles auffallend muß es doch sein, wie in so wenigen Jahren eine solche Fülle gleichartiger Schauspiele sich drängt, deren manches Allbekannte uns in diesem Zusammenhange in ganz neuem Lichte erscheint. Die Menschen derselben Zeit leben eben in ganz engem Ideenzusammenhange.

> „Da kommt auf einmal ein sonderbares Ding über sie, das Niemand so eigentlich kennt. Es hängt in der Luft, es ist da, aber man kanns nicht fassen; es kommt über einen allmächtig wie ein neuer Glaube, der die Tore der Zukunft aufreißt, durch die unsere Sehnsucht in die Perspektive aller Ewigkeiten schreitet; — es regiert einen dann ganz und gar, setzt sich eisern in Herz und Hirn, und will man's los werden, so wird — ein Buch daraus. . . . Den Geist der Geschichte möcht' ich's nennen!"

So sagt derselbe Narziß, von dem eben die Rede war. Nun, ein solch neuer Geist war damals über die Menschen in Deutschland gekommen, und der erste, der diesmal ein Drama daraus machte, war — bahnbrechend und wegweisend wie so oft in seinem Leben — Friedrich Hebbel.

Die maurerischen Sozietäten und die moralischen Wochenschriften.

Von

Ludwig Keller.

Ein geistvoller Historiker, der frühere Abt des Klosters Loccum, Gerhard Uhlhorn, hat im Jahr 1890 eine seitdem berühmt gewordene Geschichte der christlichen Liebestätigkeit in drei Bänden veröffentlicht. In diesem Werke führt Uhlhorn, der ein strenger Vertreter kirchlicher Rechtgläubigkeit war, u. a. aus, daß die Orthodoxie der vergangenen Jahrhunderte den Gedanken, daß das Christentum zugleich wahre Menschlichkeit (also Humanität) sei, habe verkümmern lassen. „Bei den altkirchlichen Dogmatikern fällt nur wenig Nachdruck auf die dienende und helfende Menschenliebe; letztere bekommt fast die Färbung des noch nicht Vollchristlichen; denn Nächstenliebe findet sich auch bei den Heiden und Juden und ist ein Stück der natürlichen Moral“.

Die reiche Liebestätigkeit des 19. Jahrhunderts, fährt Uhlhorn fort, hat „eine ihrer Wurzeln im Pietismus und die andere in der Aufklärung“ (II, 263). Beide Richtungen haben zusammengewirkt, um das Interesse an ethischen Fragen in weiteren Kreisen wachzurufen. Den deutlichsten Beweis dafür liefern die moralischen Wochenschriften, die damals auftauchten. „Zu den in diesen Zeitschriften viel besprochenen Gegenständen gehört nun auch die Armenpflege“. Im Unterschied vom Pietismus, welcher nach Uhlhorn an der Entfaltung der Liebestätigkeit dadurch gehemmt wurde, daß es ihm an einer Schicht fehlte, die dafür Interesse gehabt hätte, gelang es der Aufklärung eine solche Schicht zu finden und zwar im Bürgerstande.

Aber auch hiervon abgesehen, ist die Bedeutung jener Wochenschriften eine ganz außerordentliche; sie haben am meisten zur Ausbreitung jener Weltanschauung beigetragen, wie sie in der klassischen Dichtung seit Herder, Schiller und Goethe zum Ausdruck gekommen ist, und keine geistige Bewegung hat kräftiger darauf hingewirkt, daß sich eine freie weltliche Bildung neben der kirchlichen entwickelt hat; zugleich haben gerade diese Organe mehr als alle anderen auf die Wogen des konfessionellen Hasses, der alle Länder zerklüftete, eine beruhigende Wirkung

ausgeübt. Alle diese Erfolge aber sind trotz der Gegnerschaft der Kirche wie der Universitäten lediglich aus selbsteigner Kraft der maurerischen Sozietäten, die ihre Träger waren, erzielt worden. Sichert letzteren diese Tatsache nicht den Anspruch auf eine weit größere Beachtung, als man sie ihnen bisher hat zuteil werden lassen?

Die Schriftgattung, die man unter dem Namen der moralischen Wochenschriften zusammenfaßt — man versteht darunter periodisch erscheinende Blätter sittlich-religiösen Inhalts — ist im Beginn des 18. Jahrhunderts zuerst in England zu Ansehn gekommen, und zwar sind ihre Begründer der im Jahre 1672 geborene Dichter und Staatsmann Joseph Addison († 1719) und sein Altersgenosse, der berühmte Schriftsteller Richard Steele († 1729), die seit dem Anfang des 18. Jahrhunderts zuerst einzelne sittlich-religiöse Traktate wie den „Christian Hero" (1701) und später vor allem die Wochenschrift der „Spectator" herausgaben.

Sehr interessant ist das Urteil, das Herder im zweiten Bande seiner Adrastea (1802) über Addison und Steele und über die gewaltigen Wirkungen der von diesen begonnenen Schriftgattung abgegeben hat.[1]) Wir können uns nicht versagen, dasselbe seinem wesentlichen Inhalt nach hier herzusetzen:

„Weder als Dichter noch als Staatssecretär, am wenigsten als Schauspieldichter geht Addison zur Pforte der Unsterblichkeit ein; wohl aber als lehrender Prosa-Schreiber. In seinem hellen, netten, sanft humoristischen Styl ward und ist er Englands Muster; noch Franklin hatte sich an ihm gebildet. Die Wochenblätter, an denen er mit Steele u. a. oder allein arbeitete, fanden einen so unerhörten Beifall, daß vom „Zuschauer" (Spectator) einige zwanzigtausend Blätter an einem Tage verkauft wurden; sie sind so oft aufgelegt und wieder aufgelegt, bewundert, nachgeahmt und wenigstens an Glück nie erreicht worden, daß ein Zauberknote vorhanden gewesen seyn muß, der damals diesen Wochenschriften so hoch emporhalf . . . .

Im höchsten Grad war Addison ein Mann seiner Zeit; bescheiden und dem Anschein nach unanmaassend, klar und verständlich, elegant und fein, endlich so popularphilosophisch, so moralisch! Die Königin selbst wollte, daß sein „Cato" ihr zugeeignet würde; beide Partheien, Whigs und Tory's, die eben im heftigsten Streit lagen, wetteiferten im Lobpreisen des „Cato". Auch erhielt Addison seinen Ruhm bis aus Ende, fast in Allem dem ungleich kräftigeren Swift diametrisch entgegengesetzt. Soviel kommt darauf an, im rechten Zeitmoment seinen Platz zu finden, ihn still einzunehmen, ihn umherschauend zu nutzen und sich unvermerkt zu bequemen.

---

[1]) Abgedruckt in Herders Sämtlichen Werken, hrsg. von B. Suphan. Bd. XIII. (Berlin 1885.) S. 171 ff.

Addison ist Vater aller Versuchschreiber (Essay-writers) Englands und wird es bleiben. Den Durchschnitt der Gemeinverständlichkeit und allgefälligen Eleganz, so wie das Maß der Perioden seiner Sprache, selbst der Blätter, der Einkleidungen, der Überredung hat er getroffen . . . .

Es bedarf keiner Deduction, warum weder in Deutschland noch irgend sonst in Europa Wochenblätter das Glück machten, dessen sich Steele und Addison, außer ihnen aber auch sonst kein Britte in solchem Maß erfreuten.

Dennoch aber bleibe auch den deutschen Wochenblättern vom „Patrioten" an bis zur letzten „Intelligenz" das Verdienst, das ihnen gebühret. Kann man nicht, wie man will, so will man, wie man kann.

Auch dadurch schuf sich dieser Mann des Publicums, Addison, ein Verdienst, daß er Miltons verlorenes Paradies aus seiner Vergessenheit emporhob und durch Zergliederung der alten Percy-Romanze auf Gesänge dieser Art aufmerksam machte. Seine humoristischen Charaktere sind für uns, zum Theil für England selbst erloschene Farben. Sokrates-Addisons zarte Moral und Kritik dauret."

Dem berühmt gewordenen „Spectator", der seit 1711 erschien, war in den Jahren 1709 bis 1711 der „Tatler" (Plauderer) vorausgegangen. Hinter beiden Zeitschriften und deren Herausgebern standen Sozietäten, wie sie uns in England seit Jahrhunderten begegnen. Gerade der „Tatler" enthält so zahlreiche Hindeutungen auf maurerische Zeichen und Symbole, daß der Charakter der Sozietät, die ihr Träger war und ihm Verbreitung gab, dadurch klar erwiesen ist. Weder Steele noch Addison haben späterhin die Mitgliedschaft der neuen maurerischen Sozietät erworben, die sich seit 1717 unter staatlichem Schutz als „Society of Masons" konstituierte, aber gleichwohl haben die höchsten Vertreter dieser neuen Sozietät den Richard Steele dadurch als zu sich gehörig in aller Form anerkannt, daß die im Jahre 1730 erschienene amtliche Logenliste den Namen und das Bild Richard Steeles neben dem Namen und dem Bilde des damaligen Großmeisters Lord Weymouths an die Spitze des Aktenstücks gesetzt hat.[1]) Es ist dies um so bemerkenswerter, als dem Großmeister wie der hohen Aristokratie und der Hofgesellschaft, die sich inzwischen in die Logen hatte aufnehmen lassen, sehr wohl bekannt war, daß Richard Steele den Gegnern als „Alchymist" — so nannte ihn die gegnerische Presse — eine recht anstößige Person gewesen war.

Wir haben über drei dieser deutschen Wochenschriften schon früher an dieser Stelle nähere Nachrichten gegeben, nämlich über „die Discourse der Mahler", die seit 1721 unter Bodmers und

---

1) Näheres in den MCG Bd. X, S. 215.

Breitingers Leitung in Zürich erschienen,[1]) den „Patrioten", der seit 1724 in Hamburg herauskam[2]) und über die Wochenschrift „der Freymäurer", den J. J. Schwabe im Jahre 1738 zu Leipzig erscheinen ließ.[3])

J. J. Bodmer (1698—1783) und J. Jac. Breitinger (1701—1774), die die „Mahler" herausgaben, ohne ihre Namen zu nennen, sind aus der Geschichte der „deutschen Sozietäten" hinreichend bekannt. Auf dem Titelblatt des ersten Bandes der Discourse ist ein sehr merkwürdiger Kupferstich angebracht: ein rechtsschreitender Mann in Maurerkleidung mit entblößten Armen ist sichtbar; er ist mit dem Schurzfell bekleidet, trägt einen Hammer im Gürtel und ein Winkelmaß auf seiner Schulter. Andere maurerische Symbole vervollständigen das Ganze. Daß dies keine zufällige Wahl von Sinnbildern ist, beweist der Umstand, daß gerade in den Kreisen dieser deutschen Sozietät und unter den Mitarbeitern der „Mahler" uns seit 1737 die ersten Mitglieder einer mit der englischen „Society of Masons" in Verbindung stehenden „Sozietät der Freimaurer" entgegentreten,[4]) und daß die moralische Wochenschrift „Der Brachmann", die im Jahre 1740 zu Zürich herauskam, eine warme Verteidigung der Freimaurer veröffentlichte.

Die „Sozietät der drei Rosen" in Hamburg, die dort im Jahre 1643 begründet worden war,[5]) hatte durch Brockes (1680 bis 1747) seit dem Anfange des 18. Jahrhunderts eine Reorganisation erfahren und wirkte nun unter dem harmloseren Namen einer „deutschen Sozietät" in den alten maurerischen Formen weiter. Diese „teutsch-übende Sozietät" gab seit 1724 nach dem Vorbild des Spectator die erste deutsche moralische Wochenschrift unter dem Titel der „Patriot" heraus.[6])

Mitglieder dieser Hamburger deutschen Sozietät und Mitarbeiter am Patrioten waren u. a. der Hausarzt von Brockes, der berühmte Chirurg Peter Carpser, und Dr. Peter von Stüven,

---

1) Keller, Zur Geschichte der Bauhütten und der Hüttengeheimnisse. (M C G Bd. VII, S. 41 f.)

2) Keller, Graf Albrecht Wolfgang von Schaumburg-Lippe und die Anfänge des Maurerbundes etc. (M C G Bd. X, S. 226 f.)

3) Keller, Die deutschen Gesellschaften des 18. Jahrhunderts und die moralischen Wochenschriften. (M C G Bd. IX, S. 222 ff.)

4) Näheres bei Keller M C G Bd. IX, S. 236.

5) Ausführliche Nachrichten über sie siehe in den M C G Bd. IV, S. 69 ff.

6) Die „deutschen Sozietäten" nannten sich auch „patriotische Sozietäten". Über den eigenartigen Gebrauch des Wortes „Patriot" als Deckname siehe M C G Bd. XIII, S. 102 und die dort aufgeführten Stellen. (M C G 1901, S. 125 und 1903, S. 239 und 281.)

und es ist bekannt, daß Carpser dann erster Aufseher und Stüven erster Sekretär jener Sozietät wurden, die sich am 6. Dezember 1737 in Hamburg als eine unter der Society of Masons arbeitende „Loge" konstituierte. Durch Mitglieder dieser Loge wurde dann im Jahre 1738 durch Vermittlung des Grafen Albrecht Wolfgang von Schaumburg, der mit Brockes befreundet war, der Kronprinz Friedrich von Preußen zum Maurer aufgenommen.[1])

Bis zum Eintritt dieses historischen Ereignisses hatten die Wochenschriften und deren Herausgeber und Mitarbeiter ihre Beziehungen zu der neuenglischen Sozietät absichtlich verschleiert; jetzt aber fand sich ein Mann, der lange in England gelebt hatte (es war J. J. Schwabe), der eine Wochenschrift gleicher Art unter dem Namen „Der Freymäurer" herausgab.[2])

Damit wurde dieser Name in Deutschland seitens der Mitglieder selbst zuerst in die öffentliche Diskussion eingeführt und gleich der Inhalt des ersten Stücks der Wochenschrift beweist, daß man es — Herausgeber und Verleger nannten sich nicht — auf eine Ehrenerklärung für diesen Namen abgesehen hatte. „Man weiß", sagt der Herausgeber, „was für üble Nachreden und Verfolgungen unsere ehrwürdige Gesellschaft hat leiden müssen, nachdem sie sich über das Meer in andere Reiche ausgebreitet hat. Es kann sein, daß sich rohe und ungezogene Leute unseres Namens bedient und ihn zu Lastern gemißbraucht haben; allein deswegen hätte man nicht die rechten Freimaurer für Gottesleugner, Freigeister, lasterhafte und gefährliche Leute schelten sollen" u. s. w. Um diesem Übel Einhalt zu tun, fährt der Herausgeber fort, und allen falschen Auslegungen vorzubeugen, sei ihm vergönnt worden (wer ihm dies vergönnt hat, sagt er nicht), diese Zeitschrift herauszugeben.

„Es sind dergleichen Schriften bei unserer Gesellschaft nichts ungewöhnliches. Der „Zuschauer" ist ihr Werk und Herr Mentor Ironside, der den „Hofmeister" geschrieben, war ihr Mitglied, sowie nach der Zeit der „Freye", der „Aufrichtige", der „Freidenker" auch von ihnen herrühren . . ."

Damit bestätigt also der Herausgeber des „Freimaurer", daß die „Gesellschaft" schon im Jahre 1711 den „Spectator" heraus-

---

1) Näheres in den M C G Bd. X, S. 226 ff.

2) Wir verweisen hier auf den ausführlichen Artikel, den wir an anderer Stelle über diese Wochenschrift veröffentlicht haben. (M C G Bd. IX, S. 222 ff.)

gegeben hat. Aber — und das ist höchst interessant — gerade hier tritt im Jahre 1738 zum ersten Mal die Erklärung eines in London aufgenommenen Freimaurers an die Öffentlichkeit, daß die älteren Sozietäten, die keine Konstitution von der Society of Masons in England erhalten hatten, als irreguläre Sozietäten zu betrachten seien. Der Herausgeber erklärt nämlich, daß die „ordentliche Gesellschaft" in England ihren Sitz habe und daß er selbst mit dieser ordentlichen Sozietät „einen beständigen Briefwechsel unterhalte"; seine vieljährige Teilnahme an den Zusammenkünften der „ordentlichen Gesellschaft" setze ihn zur Veröffentlichung erbaulicher Materien in den Stand.

Der Zeitpunkt zur Geltendmachung dieses Anspruchs war gut gewählt. Tatsächlich hatte der Schutz des Königlichen Hauses in England und die Leitung begabter Führer der neuen Sozietät allen Mitbewerbern und älteren verwandten Organisationen gegenüber rasch eine außerordentliche Überlegenheit verliehen. Seitdem am 5. November 1737 der englische Thronfolger Friedrich Ludwig das Protektorat und bald darauf der Herzog von Chandos das Großmeisteramt übernommen hatten, war die Stellung der Großloge eine überaus starke geworden. Und nun hatte soeben in Deutschland der Thronfolger des mächtigsten deutschen Königshauses seinen Anschluß vollzogen. Gegen eine Sozietät, die solche Mitglieder besaß, verblich der Glanz aller ähnlichen Verbindungen, und rasch vollzog sich der Übertritt vieler fähigen Köpfe aus den älteren Gesellschaften in die neue Society of Masons, die viel größere Vorteile bot und jedem Einzelnen wertvolle Beziehungen sicherte.

Um diese Vorgänge zu verstehen, muß man sich der Organisation der älteren Gesellschaften erinnern.[1]) Die „Sozietät", die vor der Öffentlichkeit irgend welche literarische, sprachliche, musikalische oder technisch-gewerbliche Ziele vertrat — diese Organisationen sind im 17. Jahrhundert unter dem Namen der Sprachgesellschaften sehr bekannt geworden — war gleichsam nur der Mantel, der den inneren Ring wie mit einer dicken Mauer einhüllte. Dieser innere Ring hieß bis in das 18. Jahrhundert hinein „Akademie". Die Zahl der Mitglieder dieser „Akademien" war fest begrenzt (meist 12 oder 24) und in diesen inneren Ring konnten bei Freiwerdung einer Stelle nur „Gesellschafter" (Socii), d. h. Angehörige der

[1]) Näheres in den M C G 1901, S. 63 und öfter.

Vorstufe aufgenommen werden. Die Aufnahme in die Akademie erfolgte durch eine feierliche Einweihung (Initiation) unter Anwendung maurerischer und anderer Symbole und Bräuche. Ihre Zusammenkünfte fanden unter Anwendung eines bestimmten Gebrauchtums (Rituals) statt, das mit dem Schleier tiefsten Geheimnisses umgeben war und daher nicht aufgezeichnet werden durfte; es ward von Mund zu Mund fortgepflanzt.

An die Stelle dieser „Akademien" — der Name war damals schon durch vielfache anderweite Verwendung verbraucht — traten nun seit 1717 die „Logen" und es ist merkwürdig genug, daß sich bis in das 19. Jahrhundert hinein viele „Logen" Akademien nannten[1]) und daß die von England aus konstituierten Großlogen trotz energischer Bemühungen diese Gewohnheit erst sehr spät beseitigen konnten.

Auf diese Weise erklärt es sich, daß die älteren Sozietäten lange Zeit neben den Logen weiter bestanden und in manchen Städten in einem unmittelbaren organischen Zusammenhang als Vorstufe und Pflanzschulen der Logen (Akademien) bestehen blieben. Manche Sozietäten kleinerer Städte und Orte hatten schon vor der Entwicklung des englischen Großlogen-Systems — der École Brittannique, wie man damals sagte — an ihrem Wohnsitz überhaupt keine „inneren Ringe" besessen, sondern zum Verbande eines anderen Sozietäts-Sitzes gehört, der an seinem Orte eine „Akademie" besaß. Diese konnten natürlich ruhig weiter bestehen und bestanden weiter; einzelne Gesellschaften lösten sich dann wohl allmählich von dem inneren Ringe ganz los, wurden einfache literarische Vereine und verloren das Bewußtsein der ehemaligen Zusammenhänge. Andererseits lösten sich auch allmählich viele „Logen" in der neuen Form von ihren äußeren Ringen ab und die Forderung, daß jedes Mitglied vor der Einweihung Mitglied der Vorstufe gewesen sein müsse, ging in ähnlicher Weise verloren wie bei den ersten englischen „Logen", wo anfänglich Jeder, der Logen-Mitglied werden wollte, Angehöriger des äußeren Ringes der Gewerkschaft der Werkmaurer (Company of Masons) hatte werden müssen.

Die moralischen Wochenschriften, deren Bedeutung und Einfluß mit der Zunahme der Logen wuchs, blieben mit den Sozietäten lange Zeit hindurch in der innigsten Verbindung; sie waren vor

[1]) Die Beweise an vielen Stellen der M C G Bd. V. ff. (z. B. Bd. IX 1900, S. 321 und Bd. XII 1901, S. 195 ff. und öfter).

wie nach dem Jahre 1717 die Organe, durch welche die Brüder auf die Erziehung des Menschengeschlechts außerhalb ihres engeren Kreises einwirkten. Wir haben an anderer Stelle[1]) ein Verzeichnis von 180 solcher Wochenschriften veröffentlicht, die allein in den Jahren 1713—1761 in deutscher Sprache erschienen sind. Gleichzeitig aber erschienen bis dahin und später in ganz Westeuropa und in den Vereinigten Staaten[2]) zahllose gleichartige Organe.

Es war unvermeidlich, daß eine große Anzahl dieser Blätter in die Hände unbedeutender Leute kam, deren mangelhafte literarische Darbietungen allmählich den Ruf der ganzen Schriftgattung untergruben. Dazu kam, daß die Periode unserer klassischen Dichtung anbrach, mit der die Herausgeber jener Wochenblätter in keinerlei erfolgreichen Wettbewerb treten konnten. Die „Musen-Almanache“ und andere verwandte Zeitschriften drängten allmählich die alte Schriftgattung an die Seite. Aber für ihre Zeit haben die moralischen Wochenschriften eine ganz außerordentliche Bedeutung besessen und sie verdienen ebenso, wie die Organisationen, die seit dem Beginn des 18. Jahrhunderts ihre Träger waren, die vollste Beachtung aller derer, die sich für die Geschichte der geistigen Entwickelung der abendländischen Völker interessieren.

Besprechungen und Anzeigen.

Christian Hieronymus Esmarch und der Göttinger Dichterbund. Nach neuen Quellen aus Esmarchs handschriftlichem Nachlaß von Adolf Langguth. Mit 60 Schattenrissen aus Esmarchs Sammlung und seinem Bilde. Berlin, Verlag von Hermann Paetel 1903. 354 S. gr. 8° (Pr. M. 10) mit sorgfältigem Namensverzeichnis S. 355—371.

Das Werk muß jedem Freunde, nicht nur der deutschen Literatur, sondern auch des deutschen Volkes willkommen sein, denn es gibt eine Fülle neuer, wichtiger Tatsachen und gleichzeitig neue, bedeutende Gesichtspunkte für deren Beurteilung. Ähnlich wie der Herausgeber dieser Hefte, Herr Geh. Archivrat L. Keller, wiederholt nachgewiesen hat, daß die sogenannten deutschen Sprachgesellschaften in der Pflege der Sprache keineswegs aufgingen, sondern tiefere, menschheitliche Zwecke verfolgten, zeigt Langguth, daß der „Hain“ oder Göttinger

[1]) MCG 1900, S. 296 ff.

[2]) Über Benjamin Franklin und die moralischen Wochenschriften siehe MCG 1901, S. 59.

Dichterbund nicht ausschließlich zur Förderung deutscher Dichtkunst, sondern auch zur gegenseitigen sittlichen Veredelung seiner Mitglieder, endlich zur Weckung und Stärkung der Liebe zum Vaterlande und zur Freiheit gegründet war. „Der Bund ist ewig“: so stand auf dem Bundesjournal und auf dem Bundesbuche. Das Urbild des Bundes schwankt also zwischen einem literarischen Vereine, einem Tugend- und einem Menschheitbunde. Dieser tiefen Ahnung gemäß ließen sich nach Klopstocks Vorgang mehrere Haingenossen: Schönborn, Voß u. a. am 29. Mai 1774 zu Hamburg in den Freimaurerbund aufnehmen. Nun erst kann die Bedeutung eines so tüchtigen Mitgliedes des „Hains“ wie Chr. H. Esmarchs, der zwar auch dichtete, aber mit seinen Schöpfungen bescheiden zurücktrat, ganz gewürdigt werden. Wie hoch der Bund selbst Esmarch schätzte, geht aus der Feier und dem Abschiedsliede des älteren Miller hervor, welche dem Scheidenden am 19. September 1773 gewidmet wurden (S. 237 ff). Der dänische Historiker und Kunstrichter Knud Lyne Rahbek, der selbst Dichter war, urteilt in seinem hochehrenden dänischen Nachrufe auf Esmarch († am 17. Mai 1820 zu Rendsburg als Aufseher des Eiderkanals), ein solches Abschiedsgedicht fände sich in keiner andern Sprache. Esmarch war am 6. Dezember 1752 als Sohn eines Pastors zu Borl in Angeln (Holstein) geboren. Längere Zeit wurde er bei dem Propste Boie in Flensburg erzogen, als Pflegebruder von Heinrich Christian B., des späteren Stifters des „Haines“, und von Ernestine B., der nachmaligen Gattin von Johann Heinrich Voß. Die treue Freundschaft zu Voß würde unserem Esmarch allein ein ehrenvolles Andenken für deutsche Literatur und Kulturgeschichte sichern. Aber noch inniger war sein Freundschaftsverhältnis zu seinem Studiengenossen in Göttingen, der aber dem „Haine“ fernblieb, dem weniger bekannten, aber um die Wissenschaft hochverdienten klassischen und ägyptischen Altertumsforscher Georg (Jürgen) Zorga (geboren am 20. Dezember 1755 zu Dahle in Schleswig, Bez. Südjütland, gestorben am 10. Februar 1809 in Rom). So erscheint die Schrift Langguths zugleich als eine wertvolle Ergänzung von Friedrich Gottlieb Walters „Zorgas Leben“ (Stuttgart und Tübingen, Cotta, 1819, 2 Teile) und Wilhelm Herbsts J. H. Voß (Leipzig, Teubner, Band I 1872, Band II, Abteilung 1 1874, Abteilung 2 1876). — Für eine zweite Auflage würde es sich empfehlen, einige Wiederholungen, welche von dem Verfasser übersehen worden sind, zu beseitigen.

Dresden, im Dezember 1904. Paul Hohlfeld.

Archiv für Religionswissenschaft. Unter Mitredaktion von H. Usener, H. Oldenberg, C. Bezold, K. Th. Preusz. Herausg. von Albrecht Dieterich. Leipzig, Teubner. Jährlich

4 Hefte 16 Mk. Mit der „Zeitschriftenschau der Hessischen Blätter für Volkskunde" 20 Mk.

Die im Laufe der letzten Jahrzehnte in hervorragender Weise ausgebaute vergleichende Religionswissenschaft hat hier ein Organ gefunden, das, wie es im Prospekt heißt, der Erforschung des allgemeinen ethischen Untergrundes aller Religionen wie der Genesis unserer Religion, des Untergangs der antiken Religion und des Werdens des Christentums dienen soll und zu diesem Zwecke die verschiedenen Philologien, die Volkskunde und die wissenschaftliche Theologie vereinen will. Im Sinne dieser Vermittelungsaufgabe wird der Inhalt des A. f. R. unter drei Gesichtspunkten gruppiert. Die erste Abteilung soll wissenschaftliche Abhandlungen enthalten, die zweite Berichte über die hauptsächlichsten Forschungen und Fortschritte religionsgeschichtlicher Art, hervorgehoben und beurteilt von den Vertretern der einzelnen Gebiete. Regelmäßig wiederkehren sollen Berichte aus dem Gebiete der semitischen, ägyptischen, indischen, klassischen, germanischen Philologie und der Ethnologie, gelegentlich auch über altchristliche Legendenliteratur, neugriechische Volksreligion, über keltisch-germanische Religion usw. Der dritte Teil endlich ist für Mitteilungen und Hinweise, kurze Nachrichten über Entdeckungen und ähnliches bestimmt. Aus dem vorliegenden ersten Hefte des achten Bandes (1904) sind hervorzuheben die Aufsätze A. Dieterichs über „Mutter Erde", der Anfang einer Reihe von Untersuchungen über Volksreligion, die Grundform religiösen Denkens, dann „Etymologische Beiträge zur Mythologie und Religionsgeschichte" von H. Osthoff, „Hyperboreer" von Otto Schroeder und „Die Heiligenverehrung im modernen Islam Syriens und Nordafrikas" von Fr. Schwally. Die Beiträge der hervorragenden Fachmänner, die seit dem Erscheinen der Zeitschrift wichtige Spezialforschungen unter den eingangs gekennzeichneten leitenden Gesichtspunkten veröffentlicht haben, sichern dem A. f. R. seine wissenschaftliche Bedeutung. Aber auch darüber hinaus werden manche Aufsätze nicht verfehlen, auf einen weiteren Kreis von Gebildeten anregend zu wirken und ihnen eine einheitlichere Vorstellung von dem Wesen religionsgeschichtlicher Forschung vermitteln zu helfen. G. F.

Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Begründet von J. J. Herzog. In dritter verb. u. verm. Aufl. herausg. von D. Albert Hauck. XIV. Band: Newman — Patrimonium Petri. Leipzig, J. C. Hinrichssche Buchhandlung 1904. 808 S. Lex.-Okt. geb. 12 Mk.

Der vorliegende neue Band bietet wiederum reiche Veranlassung, unter den gleichen Gesichtspunkten, wie früher, wichtige Beiträge aus

der Geschichte der philosophischen und religiösen Bewegungen, besonders der außerhalb der Landeskirchen zur Geltung gekommenen reformatorischen Bestrebungen, hervorzuheben. Von S. D. van Veen verfaßt ist der Abriß der Geschichte der in der Prüfungszeit des 16. Jahrhunderts entstandenen, 1571 auf der Synode zu Emden organisierten Niederländisch-reformierten Kirche. Einer der älteren deutschen Mystiker, Nikolaus v. Straßburg, wird von S. M. Deutsch kurz gewürdigt. Mit besonderem Interesse verzeichnen wir die Arbeit Th. Schotts (†) über das Edikt von Nîmes i. J. 1685, das, abgesehen von seiner Bedeutung für die schicksalsreiche Entwicklung der „Kirche der Wüste", den denkwürdigen Ausgangspunkt für die Auswanderung der Réfugiés bildet. Wir erhalten einen Ausblick auf das Zeitalter Wilhelms von Oranien und des Großen Kurfürsten, als wichtige Ergänzung dazu ist in einem der noch in Vorbereitung befindlichen Bände der spezielle Artikel über die Réfugiés zu erwarten, über den dann seiner Zeit zu sprechen sein wird. Wertvolle statistische Mitteilungen über die kirchlichen Verhältnisse der Vereinigten Staaten von Nordamerika bietet u. a. der Artikel Adolf Späths; über den 1800 zu Varel geborenen Begründer der deutschen Baptistengemeinden J. G. Oncken berichtet G. Gieselbusch. Eine eingehende, klar gegliederte Darstellung des Pantheismus in seiner so mannigfaltigen Entwicklung stammt aus der Feder Max Heinzes. Uns interessiert hier besonders der Hinweis auf das Verhalten der orthodoxen Kirche gegenüber dem „Ketzertum" des mystischen Pantheismus, dessen reinsten Vertreter wir in Meister Eckart erblicken. Die Persönlichkeit Adam Pastors, der um die Mitte des 16. Jahrhunderts unter den Täufern am Niederrhein eine Rolle spielte und 1547 auf der von Menno Simons geleiteten Synode zu Emden zu diesem in nähere Beziehungen trat, wird von F. Cohrs geschildert. Als bemerkenswert möchten wir auch den den Band einleitenden Artikel F. Kattenbuschs über Kardinal Newman bezeichnen, der in der neueren religiösen Bewegung Englands eine so charakteristische Stelle einnimmt und mit dessen Persönlichkeit auch sich eine jüngst erschienene Monographie der Lady Blennerhasset beschäftigt. G. F.

Deutschland. Monatsschrift für die gesamte Kultur. Unter ständiger Mitarbeit von Eduard von Hartmann, Theodor Lipps, Berthold Lietzmann, Otto Pfleiderer und Ferdinand Tönnies herausg. von Graf von Hoensbroech, Berlin, C. A. Schwetschke & Sohn, vierteljährl. 6 M.

In den gebildeteren Schichten unseres Volkes macht sich seit einer Reihe von Jahren vielfach ein langsamer, aber entschieden ausge-

prägter Umschwung in der allgemeinen Weltanschauung und der praktisch betätigten Lebensauffassung geltend: die Abkehrung von materialistischen Tendenzen und dafür das Streben nach Verinnerlichung des religiösen Lebens, andererseits ein kräftigeres und echteres nationales Bewußtsein und dazu ein wachsendes Verständnis für die sozialen Fragen und Aufgaben, die das öffentliche und private Leben eines jeden heutzutage beherrschen. Derartige Strömungen haben nun ihren Ausdruck, wenn wir von der Buch- und Broschürenliteratur absehen, vornehmlich in der Begründung verschiedener Zeitschriften gefunden, die sich an einen größeren Leserkreis wenden und einen nicht zu übersehenden Faktor unseres geistigen Lebens bilden.

Die tatkräftige Persönlichkeit des Herausgebers hat es, unterstützt von einer Reihe hervorragender Mitarbeiter, vermocht, in der vorliegenden, seit 1902 erscheinenden Zeitschrift ein Organ zu schaffen, das mit seinem mannigfaltigen, alle Verhältnisse unseres Zeitalters berücksichtigenden Inhalte in dieser Richtung einflußreich zu wirken geeignet ist, dabei aber keineswegs auf einem einseitigen Standpunkte steht, sondern im Streite der Meinungen die verschiedensten Richtungen nebeneinander zu Worte kommen läßt. So finden wir außer den bereits Genannten als Mitarbeiter Männer wie W. Sombart, L. Brentano, Th. Kappstein, Th. Achelis, Fr. Nippold, A. v. Bamberg, H. Gunzel, W. Bölsche, A. Drews, C. Gurlitt, Fr. Servaes, um nur einige namhaft zu machen. Eine bemerkenswerte Stellung nehmen unter den Aufsätzen der Zeitschrift natürlich die des Herausgebers ein, besonders die, die dem Ultramontanismus und verwandten Fragen gewidmet sind, desgleichen die meist von ihm zu jedem Hefte regelmäßig beigesteuerten „Streiflichter“, worin die wichtigeren Geschehnisse des öffentlichen Lebens besprochen werden. Aus dem Inhalt des laufenden Jahrgangs seien erwähnt Otto Pfleiderers Aufsatz „Noch ein Wort zur Konfessionsschule“, der, entgegen den früher in derselben Zeitschrift über den gleichen Gegenstand veröffentlichten Ansichten von Th. Lipps, der konfessionellen Differenzierung der Volksschule das Wort redet, ferner der Aufsatz K. F. A. Linckes über „Simon Petrus, der Schriftzeuge des Urchristentums“ und aus dem letzten Dezemberheft die Ausführungen von E. Erdmannsdörffer über „Fünfzig Jahre japanischer Politik und Kulturarbeit“. Auch wirtschaftlichen und militärischen Fragen wird neben Kunst und Literatur in der Zeitschrift eingehende Beachtung geschenkt.

G. F.

Bemerkungen und Streiflichter.

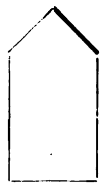
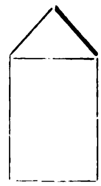
In dem Wettstreit der einander bekämpfenden Geistesrichtungen sind Namen und Schlagworte gleichsam die Fahnen, unter denen sich auf beiden Seiten die Streitenden zu sammeln pflegen und unter deren Vorantragung sie in den Geisteskampf ziehen. Im Zusammenhang damit strebt jede Partei dahin, die Kampfrufe und Schlagworte der Gegner zu entwerten, sie anrüchig zu machen, oder ihnen einen anderen Sinn unterzulegen, als die Gegenpartei ihn mit dem Worte verbindet, und sie so für den vorschwebenden Zweck unbrauchbar zu machen. Auch die Geschichte des Humanismus, die wir hier verfolgen, weiß von solchen Versuchen vielerlei zu berichten und insbesondere haben die Gegner das Wort Humanität zu entwerten versucht, z. B. dadurch, daß man es mit Vorliebe als „Humanitäts-Dusel" und in anderer Art zu diskreditieren suchte. Merkwürdig ist, daß schon Herder in seinen Humanitäts-Briefen solche Versuche voraussah; aber eben Herders Kampf für den Begriff der Humanität und sein nachdrücklicher Gebrauch des Wortes hat die Entwertungs-Versuche der Gegner einigermaßen erschwert. Denn so lange Herders Name in Ansehen steht, wird es schwer sein, das mit seinem Lebenswerk eng verbundene Wort zu entwerten.

Man hat der Weltanschauung des Humanismus und ihren Trägern eine Neigung zur Askese vorgeworfen — völlig mit Unrecht. Man versteht unter Askese jene Art der Frömmigkeit, die aus der Resignation oder der „Abtötung der Lust" eine Tugend macht, wie sie im Mönchtum gefordert und verlangt wird; mit Grund pflegt man daher von „mönchischer Askese" zu reden. Ganz im Unterschied hiervon lehrt der Humanismus die Freude an der Schönheit, allerdings an der Schönheit höherer Gattung, der Schönheit der Kunst und der Lebensführung, überhaupt an jedem Genuß, der die Seele und den Körper rein erhält von seelischen oder materiellen Giften. Nicht die „Abtötung", sondern die freie Entfaltung aller Gaben des Geistes und des Herzens ist das Ziel „echter Menschlichkeit". Und wie kommt es, daß andere Gegner des Humanismus ihm statt der Askese vielmehr den „Hang zur Lust" oder geradezu den Hang zur Ausschweifung vorgeworfen und seinen Anhängern den Namen „Libertiner" gegeben haben?

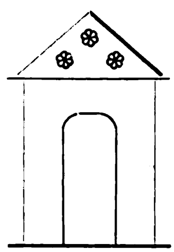
Zu den gebräuchlichsten Kampfmitteln, die zur Zurückdrängung der Weltanschauung des Humanismus verwendet worden sind, gehört der Vorwurf des Pantheismus, der angeblich den Glauben an einen persönlichen Gott ausschließt. Dieser Vorwurf, der sich einst, wie man weiß, vielfach zu einer Anklage vor den Glaubensgerichten verdichtet hat, ist besonders auch wider Giordano Bruno erhoben worden — völlig mit Unrecht, wenn man mit der Anklage auf Pantheismus die Anklage auf Verneinung der Persönlichkeit Gottes hat verbinden wollen. Richtig ist ja, daß Bruno die Außerweltlichkeit Gottes, wie sie die Kirche lehrte und lehrt, verworfen und im Sinne der Alleinslehre an die Innerweltlichkeit Gottes geglaubt und das All als einen beseelten Organismus betrachtet hat; aber Bruno hat im Angesicht des Todes vor seinen Richtern feierlich erklärt, daß er die Persönlichkeit Gottes nie geleugnet habe, und diese Aussage ist wahrheitsgemäß.

Die Bedeutung, die das Symbol der Sonne in den antiken Kultgenossenschaften, die man seit Platos Zeiten Akademien nannte, besessen hat, haben wir an der Hand der beiden uralten Mosaikgemälde, die als Reste aus den Tempeln jener Genossenschaften auf uns gekommen sind, früher an dieser Stelle erörtert. (Ludw. Keller, die Akademien der Platoniker im Altertum in den M C G, Bd. VII, 1898, S. 269 ff.) Auf dem einen dieser Mosaikgemälde erscheint nun in der Richtung, wo der Meister sitzt, in der Nähe der Säule, die auf ihrem Kapitäl eine Sonnen-Uhr zeigt, (also im Osten) das Symbol des Auges, d. h. dasselbe Symbol, das bald innerhalb, bald außerhalb eines Dreiecks im Laufe der späteren Jahrtausende in den Akademien und Sozietäten wiederkehrt. — Es wäre erwünscht zu erfahren, ob das Symbol des Auges mit dem Symbol der Sonne gleichbedeutend ist.

Wir haben früher (M C G Bd. VIII [1899], S. 95) auf das Zeichen


oder


hingewiesen, das zur Bezeichnung des Namens Portikus (Stoa, Loggia, Säulenhalle) in einem bestimmten symbolischen Sinn in den platonischen Akademien des 15. und 16. Jahrhunderts nachweisbar ist. Nun kommt dasselbe Zeichen, das dem Bilde eines Hauses ähnlich sieht, auch in den altchristlichen Katakomben sehr zahlreich in dem gleichen Sinne vor, enthält aber hier gelegentlich einige merkwürdige Zutaten. Es finden sich nämlich im Giebelfelde bisweilen (s. Roller, Les Catacombes de Rome, Paris 1881 Pl. XXVI) drei Rosen angeordnet, auch zeigt der untere Teil des länglichen Vierecks sehr häufig einen Torbogen,



und innerhalb des Torbogens eine menschliche Gestalt (Frauengestalt), wie wir sie aus der Darstellung der Arche Noah (s. M C G Bd. XI [1902] S. 181 f.) kennen, oder auch den Widder mit dem Stab (Roller a. O. Pl. XXII, w. 7 u. 9). Bisweilen sieht man innerhalb des „Portikus" zwei Säulen angeordnet und vor demselben mehrere Stufen, sowie ein musivisches Pflaster. In der Hauptsache freilich kehren immer die Grundlinien des einfachen Portikus wieder. Bei den Zusammenhängen, die wir zwischen den platonischen Akademien Italiens und den Katakomben nachgewiesen haben, sind diese Übereinstimmungen in der Symbolik um so beachtenswerter, weil sie bei anderen kultischen Organisationen der späteren Zeiten wiederkehren.

Zu Florenz wie zu Antwerpen sind im 14. bezw. 15. Jahrhundert gewerkschaftliche Organisationen von Steinmetzen, Malern und Buchdruckern nachweisbar, die sich als St. Lukas-Gilden bezeichnen. Innerhalb dieser Gilden nun erscheint ein **innerer Ring** von Mitgliedern, der in Florenz als Akademie, in Antwerpen als Rederijkkamer (d. h. Redner-Gesellschaft) zur Violiere (Levkoje) bezeichnet wird. Die Beamten der Gilde (der Gewerkschaft) waren zugleich die Beamten der „Akademie“ bezw. der „Kammer“, und jeder, der Mitglied des inneren Ringes werden wollte, mußte vorher die Zunft gewinnen. Merkwürdig ist nun, daß diese innere Organisation ebenfalls einen Schutz-Patron und zwar den **hl. Johannes** verehrt hat, und noch merkwürdiger, daß, als die inneren Ringe der Sozietäten (Akademien) sich seit 1717 als freie Steinmetzen (Free Masons) von den alten Steinmetz-Gilden schieden, der hl. Johannes als Schutzpatron beibehalten worden ist. (Vergl. Keller in den M C G Bd. XII [1903] S. 88 f.)

„Der Griechen Weisheit, **sagt Luther**, wenn sie gegen der Juden Weisheit gehalten wird, ist gar viehisch“. Damit verurteilte er bewußt und absichtlich die „Platoniker“, d. h. die Humanisten, die, wie wir an dieser Stelle oft ausgeführt haben, in tiefem Gegensatz zum Alten Testament standen. Luther hält an der Vorstellung der Bibel als eines Buchs, das für alles Wissen, auch für das naturwissenschaftliche, die Richtlinien gibt, fest und stellt sich auch damit zur Weltbetrachtung der Humanisten, die an Pythagoräische Vorstellungen anknüpften, in einem tiefen Gegensatz.

Die Geschichte **Louise von Colignys**, der Tochter des großen Admirals von Frankreich, der Großmutter Louise Henriettes von Oranien (Gattin des Großen Kurfürsten) und Urgroßmutter Wilhelms III, Königs von England, ist mit der Geschichte des Humanismus und des Toleranzgedankens auf das allerengste verbunden. Das springt sofort in die Augen, wenn man ihren Briefwechsel (Paul Marchegay, Correspondence de Louise von Coligny, Princesse d'Orange [1555–1620] Paris 1887) durchsieht; im Register dieses Werkes kehren sehr viele gerade derjenigen Namen wieder, deren Geschichte wir in diesen Heften verfolgen, z. B. außer den Namen der Fürsten aus dem Hause Nassau-Oranien, dem Hause der Hohenzollern, der pfälzischen Dynastie, den Landgrafen von Hessen und den Gliedern der Familie Coligny, die Namen Jacob Arminius, Graf Boetzelaer, Condé, Du Plessis-Mornay, Hugo Grotius, Hohenlohe, Solms, Uitenbogart und Andere. Wir verweisen im Uebrigen auf Ludwig Keller, Louise von Coligny und die Häuser Oranien und Hohenzollern in der Deutschen Monatsschrift, Bd. IV, Heft 2 (Nov. 1904).

Wir haben wiederholt auf die Beziehungen hingewiesen, die von vielen Mitgliedern des Hauses der Hohenzollern im 16. und 17. Jahrhundert zu **den böhmischen Brüdern** unterhalten und gepflegt worden sind. Zur Ergänzung der früher gegebenen Nachweise hier nur folgendes. Die Tochter des Kurfürsten Johann Georg (1571—1598), aus dessen Ehe mit der Prinzessin Elisabeth von Anhalt Dorothea Sibylla (geb. 19. 10. 1590, gest. 1625) — sie war die Schwester des Kurfürsten Joachim Friedrich, dessen Hinneigung

zu den Brüdern anderweit feststeht — heiratete im Jahre 1610 den Herzog Johann Christian zu Liegnitz und Brieg († 1635), der der reformierten Kirche angehörte und ein tätiger Freund der böhmischen Brüder gewesen ist. Deren gleichnamige Tochter Dorothea Sibylla heiratete den Reichs-Grafen Gerhard von Dönhoff, der zwei Jahre vor der Verheiratung mit seinem Bruder Magnus Ernst reformiert geworden war. Nach ihres Gemahls Tode († 1648) wählte sie den Schwiegersohn des Comenius, Petrus Figulus, den Vater von Daniel Ernst Jablonski, zu ihrem Hausgeistlichen und behielt ihn bis zu ihrem Tode in ihrer Nähe.

Die „Deutschen Gesellschaften“ des 17. und 18. Jahrhunderts sind, was man auch sonst von ihnen sagen mag, vorzügliche **Schulen vaterländischer Gesinnung**, ja viele Menschenalter hindurch die besten und oft die einzigen Pflanzstätten dieser Gesinnung gewesen. Gerade aus diesem Grunde sind sie von den bestehenden großen Mächten, die die Pflege des Deutschtums aus wichtigen Gründen damals nicht wünschten und denen die seit den Tagen des Großen Kurfürsten hervortretende Begeisterung für diesen Staat der Toleranz und Glaubensfreiheit höchst anstößig war, mit allen Mitteln, besonders aber mit Hohn und Spott und Verachtung überschüttet und bekämpft worden. Was wäre aus dem nationalen Gedanken geworden, wenn dieser Kampf sein Ziel erreicht hätte und die Vernichtung der Gesellschaften erfolgt wäre?

Die Zurückdrängung der **„deutschen Sozietäten“**, wie sie sich durch das Umsichgreifen der **englischen** Sozietät, der sog. Society of Masons, seit den ersten des 18. Jahrhunderts vollzog, hat ihr Analogon in der Zurückdrängung der Leibniz-Wolfschen Philosophie durch die Erfahrungswissenschaft Bacos und Lockes und des an diese sich anschließenden **Newton**. Die außerordentliche Kraft, mit der sich englisches Denken und Fühlen, ja zuletzt sogar englische Gesellschaftsformen seit dem politischen Übergewicht dieses Landes in allen protestantischen Ländern geltend machten, ist ja vielfach geschildert worden. Vor der Zeit, wo die Deutschen ihre eigenen Geisteshelden erhielten, also vor der Zeit des siebenjährigen Krieges, waren die englischen Geistesgrößen durchaus die Führer und englische Lebens- und Gesellschaftsformen fanden von den Seestädten, zumal von Hamburg, aus, leicht ihren Weg in alle Handelsmittelpunkte, ja auch in alle großen und kleinen Residenzen.

Durch das Werk von „Hippolit Helyot, Kloster- und Ritterorden etc., Vol. I, 485 ff, erhalten wir nähere Nachrichten über den Ritterorden des heiligen Lazarus, der einst mit dem Orden unser heiligen Frau vom Berge Carmel verschmolzen worden war. Danach lautete die **Eidesformel**, die bei der Ablegung des Professes, d. h. bei der Aufnahme des Novizen zum Ritter nach dem Ceremonial vom Jahre 1703 üblich war — später (1711) ward das Ceremonial etwas abgeändert — folgendermaßen: „Ich, N. N., verspreche und gelobe Gott dem Allmächtigen, der glorreichen Jungfrau Maria, Mutter Gottes, dem heiligen Lazarus und dem Herrn Großmeister, daß ich all mein Leben lang die heiligen Gebote Gottes und der heiligen katholischen apostolischen und römischen Kirche beobachten, mit einem großen Eifer zur

Verteidigung des Glaubens, wenn es mir von meinen Oberen befohlen wird, dienen, dem Herrn Großmeister vollkommenen Gehorsam leisten . . . . und mein ganzes Leben eine freie und eheliche Keuschheit beobachten will". Hiermit vergleiche man den fast gleichlautenden Eid der freimaurerischen Tempel-Ritter (s. MCG, Bd. XIII [1904], S. 287).

Um das Jahr 1724 gründeten zu London eine Reihe von englischen und italienischen Gelehrten, Künstlern u. s. w. eine Gesellschaft, die sich nach außen hin **Societas Philo-Musicae et Architecturae** nannte, die aber in der Matrikel der Großloge von England als „Loge" erscheint. Zu Eingang ihrer uns erhaltenen Protokolle (s. Masonic Reprints of The Quatuor Coronati Lodge Nr. 2076, London. London 1900) werden die Ziele und Zwecke angegeben, die der „Societas" vorschweben. Danach wünscht sie zu fördern: „Social Virtues, Friendship and Loyalty" — immerhin eine merkwürdige Umgrenzung der Aufgaben für einer „Musik-Gesellschaft". Auch hofft sie, daß durch sie die „Liberal Arts" zur Blüte gelangen werden.

Eine vortrefflich gelungene **Herder-Medaille**, modelliert von dem Bildhauer M. Wolff, ist in der Medaillen-Münze von A. Werner & Söhne in Berlin SW. im Jahr 1903 zur Ausgabe gelangt. Sie zeigt auf der Vorderseite das wohlgelungene Porträt Herders nach dem bekannten Buryschen Kreidebild und auf der Rückseite den Grabstein mit den Sinnbildern, wie er auf Herders Grab in der Stadtkirche zu Weimar ruht. Man weiß, daß die Symbole dieser Grabplatte nach Herders eigenen Angaben gefertigt sind, und es ist ganz im Sinn des großen Toten, daß sie nun durch die Medaille von neuem bekannt werden. Vielleicht hätte es sich empfohlen, wenn der Künstler für das Porträt die berühmte Schadowsche Herderbüste, die ja in allen Kunsthandlungen zu haben ist, als Vorlage gewählt hätte.

Wir haben früher an dieser Stelle (MCG, Bd. XII, S. 308 ff.) auf die Gewohnheit mancher Literarhistoriker (z. B. Hayms) hingewiesen, Männer wie Herder, Goethe u. s. w. auf Grund gelegentlicher verstimmter Äußerungen über „die geheimen Gesellschaften", von dem **Maurerbunde**, dessen Mitglieder sie waren, mehr oder weniger loszulösen. Wie falsch dies ist, zeigt das Beispiel **F. G. Scheffners**, des berühmten Ostpreußen aus dem Zeitalter der Befreiungskriege. Man hat mir, sagt Scheffner in einem beachtenswerten Aufsatz „über die Freimaurerei" (Studien, herausgegeben durch Ferdinand Max Gottfried Schenk von Schenkendorf, Berlin 1808, S. 63 ff.) verschiedentlich vorgeworfen, daß ich ein Ordensspötter sey . . . „Wäre es mir mit meinem Spott je Ernst gewesen, würde ich wohl bis diesen Augenblick die Anhänglichkeit an die Maurerei behalten haben, die so weit geht, daß ich gleich eine Art von gutem Vorurteil für den habe, von dem ich weiß, daß er ein Maurer ist? . . . . Selbst die unangenehme Erfahrung einer mir sehr oft begegneten Täuschung hat mich nicht abgehalten, auf dem Wege zu bleiben, oder mich bewogen, die Sünden der Mitglieder des Instituts dem Institut selbst zur Sünde zu rechnen und seine Vortrefflichkeit zu bezweifeln — ich rate daher auch keinem jungen Manne ab vom Maurerwerden, in der Hoffnung, hin und wieder einem

Gelegenheit zu schaffen, dadurch seine Lust und Kraft zur Annäherung an das Ideal des Menschen zu wenden oder zu vermehren. Die Mathematik hilft scharf und die Ästhetik hilft schön denken, sie können aber beides nicht lehren, wenn einem der Sinn für Nachdenken und Schönheit versagt ist — so ist's auch mit der Maurerei; wer sich aber ihrer Ordnung ergibt und ihr treu bleibt, wird durch sie seine guten Verstandes- und Herzens-Anlagen erhöht fühlen." — „Es geht der Maurerei wie es gewöhnlich anderen Instituten zum Besten der Menschen geht. Man hat diese auch mit trefflichen Instruktionen versehen, sobald aber die oberen Vorsteher nicht sachkundige und sachergebene Menschen sind, ist alles umsonst." — „Aus dem Vorstehenden ergibt sich — so schließen Scheffner's interessante Ausführungen — daß ich die Maurerei für einen Kompaß halte, dessen Pole Hoffnung und Wahrheit sind, diese (die Wahrheit) für die Erde und jene des künftigen höheren Lebens wegen. In den verschiedenen Zeit- und Weltregionen hat die Nadel ihre Abweichung und in diesem Stück gleichen sich der moralische und der physische Kompaß. Der verständige Kompaßbeobachter weiß aber die Abweichungen zu berechnen oder aus Erfahrungen zu berichtigen und lernt dadurch seinen wahren Standpunkt überall kennen. Wer wollte nun eine Kunst, ein Institut, eine Lehre oder wie mans nennen will, nicht hochhalten, die einem hilft, teils in sich selbst, teils an seiner äußeren Situation sich zu orientieren" . . . .

Wir haben früher an dieser Stelle (Keller, J. G. Herder u. s. w. M C G, Bd. XII, S. 308 f.) dem Bedauern darüber Ausdruck gegeben, daß die Literaturhistoriker, die die geistige Entwicklung unserer Dichterfürsten darzustellen haben, an ihrer Zugehörigkeit zu den Kultgesellschaften des Humanismus ziemlich gleichgültig vorübergehen. Leider müssen wir dies Bedauern hier auch gegenüber den politischen Historikern aussprechen, wie die meisten Lebensgeschichten der großen Führer des deutschen Volkes aus der Zeit der Befreiungskriege es beweisen. Kaum einer unter ihnen hält es z. B. der Mühe wert, zu erwähnen, daß der **Freiherr vom Stein** (1751—1831) schon seit seinen Jugendjahren, nämlich seit 1778 Maurer geworden ist und alle Stufen des Bundes erstiegen hat. Man könnte dies vielleicht für eine Zufälligkeit halten, wenn wir nicht wüßten, daß bereits dessen Vater, der kurmainzische Geheimrat Philipp vom Stein Mitglied gewesen und sogar Angehöriger des sogenannten Inneren Ordens geworden ist, also ein eifriges Mitglied gewesen sein muß (Friedr. Ludw. Schröder, Materialien IV, 252).

Druck von Denter & Nicolas, Berlin C.

Comenius-Gesellschaft

zur Pflege der Wissenschaft und der Volkserziehung.

Gestiftet am 10. Oktober 1892.

Gesamtvorstand der C. G.

Vorsitzender:

Dr. **Ludwig Keller**, Geheimer Archiv-Rat in Berlin-Charlottenburg.

Stellvertreter des Vorsitzenden:

Heinrich, Prinz zu Schönaich-Carolath, M. d. R., Schloß Amtitz (Kreis Guben).

Mitglieder:

Direktor Dr. **Begemann**, Charlottenburg. Pastor **Bickerich**, Lissa (Posen). Prof. W. **Bötticher**, Hagen (Westf.) Graf **Stanislaus zu Dohna**, Dr. phil. u. Hauptmann a. D. in Berlin. Stadtbibliothekar Dr. **Fritz**, Charlottenburg. Professor G. **Hamdorff**, Malchin. **Herm. Heyfelder**, Verlagsbuchhändler, Freiburg i. Br. Professor Dr. **Karl Hilty**, Bern. Professor Dr. **Hohlfeld**, Dresden. W. J. **Leenderts**, Prediger, Amsterdam. Banquier **Rud. Molenaar**, Berlin. Professor Dr. **Fr. Nippold**, Jena. Seminar-Direktor Dr. **Reber**, Bamberg. Dr. **Rien**, Professor an der Universität Jena. Direktionsrat a. D. **v. Schenckendorff**, M. d. A., Görlitz. Wirkl. Geh. Ober-Reg.-Rat Dr. **Karl Schneider**, Berlin. Geh. Hofrat Prof. Dr. **B. Suphan**, Weimar. Univ.-Professor Dr. **von Thudichum**, Tübingen. Dr. **A. Wernicke**, Direktor der städt. Oberrealschule und Prof. der techn. Hochschule, Braunschweig. Direktor **W. Wetekamp**, Berlin-Schöneberg. Prof. Dr. **Wolfstieg**, Bibliothekar des Abg.-H., Berlin. Prof. Dr. **Wychgram**, Direktor der Augusta-Schule, Berlin. Dr. **Jul. Ziehen**, Ober-Studiendirektor, Berlin-Wilmersdorf. Prof. D. **Zimmer**, Direktor des Ev. Diakonie-Vereins, Berlin-Zehlendorf.

Stellvertretende Mitglieder:

Lehrer **R. Aron**, Berlin. **J. G. Bertrand**, Rentner, Berlin-Südende. Dr. **Wilh. Bode**, Weimar. Dr. **Gustav Diercks**, Berlin-Steglitz. Prof. **H. Fechner**, Berlin. Geh. Regierungs-Rat **Gerhardt**, Berlin. Geh. Regierungs-Rat Dr. **Moritz Heyne**, Professor an der Universität Göttingen. Oberlehrer Dr. **Rudolf Kayser**, Hamburg. Pastor D. Dr. **Kirmss**, Berlin. Chef-Redakteur **v. Kupffer**, Berlin. Direktor Dr. **Loeschhorn**, Wollstein (Posen). Professor Dr. **Möller**, Berlin-Karlshorst. Univ.-Professor Dr. **Natorp**, Marburg a. L. Stadtbibliothekar Dr. **Nörrenberg**, Düsseldorf. Rektor **Rissmann**, Berlin. Stadtbibliothekar Dr. **Ruess**, Augsburg. Geh. Hofrat Dr. **E. v. Sallwürk**, Karlsruhe. Bibliothekar Dr. **Ernst Schultze**, Hamburg. Archivar Dr. **Schuster**, Charlottenburg. **Slamĕnik**, Bürgerschul-Direktor, Prerau. Verlagsbuchhändler Dr. **Ernst Vollert**, Berlin. **Fr. Zollinger**, Sekretär des Erziehungswesens des Kantons Zürich, Zürich.

Schatzmeister: **Bankhaus Molenaar & Co.**, Berlin C. 2, St. Wolfgangstraße.

Geschäftsstelle für den Buchhandel:

Weidmannsche Buchhandlung, Berlin SW.

Schriften der Comenius-Gesellschaft:

1. **Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.** Deutsche Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte.
2. **Comenius-Blätter für Volkserziehung.** Mitteilungen der Comenius-Gesellschaft.

Bedingungen der Mitgliedschaft:

1. Die **Stifter** (Jahresbeitrag 10 Mk.) erhalten alle periodischen Schriften. Durch einmalige Zahlung von 100 Mk. werden die Stifterrechte von Personen auf Lebenszeit erworben.
2. Die **Teilnehmer** (6 Mk.) erhalten nur die wissenschaftliche Zeitschrift (Monatshefte der C. G.).
3. Die **Abteilungs-Mitglieder** (4 Mk.) erhalten nur die Comenius-Blätter.

Körperschaften können nur Stifterrechte erwerben.

Anmeldungen

sind zu richten an die Geschäftsstelle der C. G., Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Monatsschriften der C. G. XIV. Band. Heft 3.

Monatshefte
der
Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.

Vierzehnter Jahrgang.
1905
Zweites Heft.

Berlin 1905.
Weidmannsche Buchhandlung.

Der Bezugspreis beträgt im Buchhandel und bei der Post jährlich 10 Mark.

Inhalt.

Ziele und Aufgaben der Comenius-Gesellschaft.

Die C. G. hat den Zweck, die Entwicklung der religiös-philosophischen Weltanschauung der abendländischen Völker zu erforschen und damit die Geistes-Geschichte zum Range eines selbständigen Wissensgebietes zu erheben.

Die C. G. beabsichtigt insbesondere, die Weltanschauung und die Grundsätze des Comenius und der comenianischen Geistesrichtung, d. h. die Grundsätze der Humanität und des Humanismus und die Geschichte der Kultgesellschaften, die deren Träger waren und sind, wissenschaftlich zu untersuchen und klarzustellen.

Die C. G. hat sich die Aufgabe gestellt, in diesem Geiste bildend und erziehend auf das heutige Geschlecht zu wirken und zugleich eine Wissenschaft der Volkserziehung (Sozial-Pädagogik) als selbständigen Wissenszweig zu begründen.

Jahresbeiträge gehen an das Bankhaus **Molenaar & Co., Berlin C., St. Wolfgangstrasse.**

Die **Austrittserklärung** muß drei Monate vor Schluß des Kalenderjahrs erfolgen widrigenfalls der Beitrag noch für das folgende Jahr fällig bleibt (§ 4 d. Satzungen).

Satzungen, Werbeschriften und Probehefte versendet auf Anfordern die **Geschäftsstelle der C. G., Berlin-Charlottenburg, Berlinerstrasse 22.**

XIV. Jahrg. Berlin, den 15. März 1905. Heft II.

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft

Schriftleitung:
Dr. Ludwig Keller
Berlin-Charlottenburg
Berlinerstrasse 22.

Verlag:
Weidmannsche Buchhandlung
Berlin S.W.
Zimmerstrasse 94.

Die Monatshefte der C. G. erscheinen im Januar, März, Mai, Septbr. und November. Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre Jahresbeiträge. Bezugspreis im Buchhandel und bei der Post M. 10,—. Einzelne Hefte M. 2,—. Nachdruck ohne Erlaubnis untersagt.

Schillers Stellung in der Entwicklungsgeschichte des Humanismus.

Festgabe zum Schillertage 1905.

Von

Ludwig Keller.

Verschlossen, verschüchtert, von strenggläubigen Anschauungen erfüllt, erzogen von einem Vater, der die unterwürfige Ehrerbietung, wie sie das Zeitalter des Absolutismus gegen alle Höherstehenden forderte, dem Sohn übermittelt hatte, war Friedrich Schiller zu Beginn des Jahres 1773 in die Fürstenschule auf der Solitude eingetreten. Seine für Freundschaft und Liebe so empfängliche Seele vermißte jeden innigeren Anschluß an gleichstrebende Genossen und der Verkehr mit den Soldatensöhnen, die der launenhafte Fürst in seine militärische Pflanzschule gepreßt hatte, schien lediglich geeignet, die bisherigen Ansätze einer verkehrten Erziehung in dem vereinsamten und verängstigten Jüngling weiter zu entwickeln und auszubilden. Der junge Schiller hatte frühzeitig den Wunsch gehegt, sich dem geistlichen Stande zu widmen, und im Hinblick auf diesen Lebensplan hatte er seit 1769 wiederholt das sog. Landexamen bestanden. Auf dem hier eingeschlagenen Wege bewegten sich auch in den ersten Jahren seines Aufenthalts in der Fürstenschule seine Gedanken und Gesinnungen.

Wie in Vorbereitung auf den ihm noch immer vorschwebenden geistlichen Beruf veranstaltete er, so jung er war, mit den Mitschülern Andachtsübungen und ergoß seine Seele in inbrünstigen Gebeten. An den Heldengestalten des Alten Testaments versuchte er zuerst seine poetische Gestaltungskraft, und der Beifall, den er hiermit bei seinen Religionslehrern wie bei der Mehrzahl der näheren und entfernteren Verwandten fand, war durchaus geeignet, ihn auf diesem Wege zu bestärken. Wir besitzen aus diesen Jahren eine Aufzeichnung unter dem Titel „Morgengedanken", die für Schillers damalige Gemütsverfassung und für seine Religions-Anschauungen kennzeichnend ist. Es heißt darin u. a. „Oft hüllte banger Zweifel meine Seele in Nacht ein, oft ängstigte sich mein Herz, Gott Du weißt's, und rang nach himmlischer Erleuchtung von Dir. O, da fiel oft ein wohltätiger Strahl von Dir in die umnachtete Seele; ich sah den schrecklichen Abgrund vor mir, an dem ich schon schwindelte, und dankte der göttlichen Hand, die mich so wohltätig zurückzog. Sei noch ferner bei mir, mein Gott und Vater, denn die Tage sind da, wo die Toren auftreten und sprechen in ihren Herzen: Es ist kein Gott! — Du hast mich zu trüben Tagen aufbehalten, mein Schöpfer — zu Tagen, wo der Aberglaube zu meiner Rechten ras't und der Unglaube zu meiner Linken spottet. . . . Ach, mein Gott, so erhalte mein Herz in Ruhe, in derjenigen heiligen Stille, in der uns die Wahrheit am liebsten besucht. Die Sonne spiegelt sich nicht in der stürmischen See, aber aus der ruhigen, spiegelhellen Flut strahlt sie ihr Antlitz wieder. So ruhig erschall auch dies Herz, daß es fähig sei, Dich, o Gott, und den Du gesandt hast, Jesum Christum, zu erkennen. — Denn nur dies ist Wahrheit, die das Herz stärkt und die Seele erhebt. Hab' ich Wahrheit, so hab' ich Jesum, hab' ich Jesum, so hab' ich Gott, hab' ich Gott, so hab' ich alles. Sollte ich mir durch die Weisheit der Welt, die Torheit ist vor Dir, mein Gott, dieses Kleinod, diesen himmelerhebenden Trost rauben lassen? Nein, wer die Wahrheit haßt, sei mein Feind, und wer sie mit einfältigem Herzen sagt, den umarme ich mit Bruderfreuden." Die Morgengedanken schließen mit dem Entschluß, zur Kirche zu gehen, deren Glocken ihn herbeilocken, um sich im Bekenntnis zu befestigen und in der Wahrheit zu stärken.

Du hast mich zu trüben Tagen aufbehalten, mein Schöpfer — zu Tagen, wo der Aberglaube zu meiner Rechten rast und der

Unglaube zu meiner Linken spottet — kann man es deutlicher zum Ausdruck bringen, wie gewaltig in jenen Jahren die geistigen Mächte der Zeit um den Besitz dieser hochbegabten Seele stritten? Die Autorität des Elternhauses und der Lehrer und die allzeit mächtige Tradition hatten den Jüngling auf die Seite der kirchlichen Rechtgläubigkeit geführt und die Umgebung, in der er in dem Augenblicke stand, wo er das obige Bekenntnis aufzeichnete, hielt ihn mit starken Banden auf dieser Seite fest. Da geschah das Unerwartete: im Laufe weniger Jahre hatte der heranreifende Dichter die Fesseln zerrissen und was noch wunderbarer war, aus dem zaghaften, geängstigten, demütigen Jüngling war ein junger Mann von sicherem, offenem und selbstbewußtem Wesen und ein Charakter von unbeugsamer Gesinnung und glühendem Freiheitsdrange geworden, ein junger Mann, der eine lang zurückgehaltene Entwicklung mit Riesenschritten nachholte, und der in raschem Anlauf eine Klarheit und Festigkeit seiner gesamten Anschauungswelt erreichte, die späterhin wohl eine Ergänzung und Vertiefung, keineswegs aber eine Erweiterung oder Umgestaltung erfahren hat.

Es ist, als ob wir in die ersten entscheidenden Abschnitte der Seelenkämpfe, die die Geburt des neuen Schiller begleiteten, versetzt würden, wenn wir die Selbstbekenntnisse lesen, die er in den „Briefen Julius an Raphael“ hinterlassen hat.[1])

„Was hast Du aus mir gemacht, Raphael“[2]), schreibt Schiller-Julius im Oktober eines nicht näher bezeichneten Jahres, das sich aber als das Jahr 1778 feststellen läßt. „Was ist seit kurzem aus mir geworden! Gefährlicher großer Mensch! . . . Eile zurück, auf den Flügeln der Liebe oder Deine zarte Pflanzung ist dahin. . . . Die Grundpfeiler Deiner stolzen Weisheit wanken in meinem Gehirne und Herzen, alle die prächtigen Paläste, die Du bautest, stürzen ein und der erdrückte Wurm wälzt sich wimmernd unter den Ruinen.“

„Selige paradiesische Zeit, da ich noch mit verbundenen Augen durch das Leben taumelte . . ., da mich nur eine politische Zeitung an die Welt, nur die Leichenglocke an die Ewigkeit, nur Gespenstermärchen an eine Rechenschaft nach dem Tode erinnerten,

---

[1]) Diese Jugendbriefe hat Schiller in die im Jahre 1786 veröffentlichten „Philosophischen Briefe“ eingereiht. Es sind Selbstbekenntnisse, die unter dem Eindruck erlebter Dinge und Empfindungen niedergeschrieben sind. (Sämtliche Werke, hrsg. von Goedeke IV, 31 ff.) Wir kommen darauf zurück.

[2]) Sämtliche Werke herausgegeben von Goedeke IV, 31 ff.

da ich noch vor einem Teufel bebte und desto herzlicher an der Gottheit hing . . . Du hast mir den Glauben gestohlen, der mir Frieden gab . . . Ich sah eine Volksmenge nach der Kirche strömen, ich hörte ihre begeisterte Andacht zu einem brüderlichen Gebet sich vereinigen . . . Deine kalte Weisheit löschte meine Begeisterung . . . Ich war ein Gefangener. Du hast mich hinausgeführt an den Tag, das goldene Licht und das unermeßliche Freie haben meine Augen entzückt. Vorhin genügte mir an dem bescheidenen Ruhme, ein guter Sohn meines Hauses, ein Freund meiner Freunde, ein nützliches Glied der Gesellschaft zu heißen, Du hast mich in einen Bürger des Universums verwandelt. . . . Raphael schnitt alle Bande der Übereinkunft und der Meinung entzwei. Ich fühlte mich ganz frei — denn die Vernunft, sagte mir Raphael, ist die einzige Monarchie in der Geisterwelt, ich trug meinen Kaiserthron in meinem Gehirne . . . Die ganze Schöpfung ist mein, denn ich besitze eine unwidersprechliche Vollmacht, sie ganz zu genießen. Alle Geister — eine Stufe tiefer unter dem vollkommensten Geist — sind meine Mitbrüder, weil wir alle einer Regel gehorchen, einem Oberherrn huldigen. Wie erhaben und prächtig klingt diese Verkündigung! Welcher Vorrat für meinen Durst nach Erkenntnis! . . . Der Gefangene wußte nichts von dem Lichte, aber ein Traum der Freiheit schien über ihn wie ein Blitz in der Nacht . . . Ersetzt mir Deine Weisheit, was sie mir genommen hat? Wenn Du keinen Schlüssel zum Himmel hattest, warum mußtest Du mich der Erde entführen? Wenn Du voraus wußtest, daß der Weg zu der Weisheit durch den schrecklichen Abgrund der Zweifel führt, warum wagtest Du die ruhige Unschuld Deines Julius auf diesen bedenklichen Wurf? . . . . Du hast eine Hütte niedergerissen, die bewohnt war, und einen prächtigen toten Palast auf die Stelle gegründet . . .“

Die gewaltige Umwälzung der gesamten Denkart, die in diesen ergreifenden Worten geschildert wird, ist für die Geistesgeschichte des Mannes, der sie niederschrieb, von grundlegender Bedeutung geworden. Schon dadurch beansprucht sie die Teilnahme aller derer, die an dem Entwickelungsgang dieser großen Seele Interesse nehmen. Aber ihre Bedeutung geht über den Wert eines interessanten psychologischen Problems weit hinaus; denn diese Wendung Schillers hat die gesamte, von seinen Ideen berührte Welt für große geschichtliche Zeiträume mitbestimmt und mitbeeinflußt. Jene

Wandlung, von der die obigen Bekenntnisse Zeugnis geben, ist dadurch, daß sie sich eben in Schillers Seele vollzog, ein grundlegendes Ereignis der neuzeitlichen Geistesgeschichte geworden.

Wir lassen die Frage nach Wesen und Ursprung des neuen Gedanken-Systems, das Schiller hier als „Palast der Weisheit" oder als „das goldene Licht" bezeichnet, das ihn in einen „Bürger des Universums" verwandelt hat, einstweilen auf sich beruhen. Wichtiger und für das Verständnis der entscheidenden Wendung notwendig ist zunächst die Klarstellung der Frage, welche geistigen Kräfte es gewesen sind, unter deren Mitwirkung Schillers Entschließungen sich vorbereitet und vollzogen haben und ob an die Stelle des geschlossenen Gedanken-Systems der Kirche, das er damals verließ, ein neues geschlossenes System getreten ist, das imstande war, einen selbständig prüfenden Geist wie Schiller dauernd festzuhalten. Um diese Frage zu beantworten, ist es notwendig, die gesamte geistige Atmosphäre, in der der junge Feuergeist heranwuchs, etwas genauer zu betrachten.

Man hat es sich bisher im allgemeinen sehr bequem gemacht, die Wandlung, die etwa in den Jahren 1778 bis 1781 in Schillers Denkart eingetreten ist, zu erklären. Schiller hat damals, wie man weiß, Rousseaus Schriften gelesen; er hat auch aus Shaftesburys, Lockes, Lessings, Herders und Goethes Schriften viel gelernt. Gewiß, diese Schriften haben großen Einfluß geübt, aber Schiller sagt selbst in den obigen Briefen ganz deutlich und klar, daß nicht irgend welche Bücher, die doch immer nur tote Prediger sind, sondern das lebendige Wort treuer Freundschaft für ihn die Pforten einer neuen Gedankenwelt geöffnet hat. Mag dies lebendige Wort auch durch gedruckte Werke unterstützt worden sein, so ist doch gewiß, daß wir Schillers eignes Zeugnis in erster Linie als Richtschnur betrachten müssen.

Man pflegt heute für Wesen und Eigenart eines Menschen neben seiner Naturanlage in erster Linie das Milieu, wie man sagt, verantwortlich zu machen. In der Tat ist die Umgebung, in der der Einzelne heranwächst, die freundlichen und abstoßenden persönlichen Berührungen, in die er tritt, schon deshalb die erste Ursache seiner Wesensgestaltung, weil erst durch diese Umgebung die Literatur, die der Einzelne liest, an ihn herangebracht zu werden pflegt. Und was auf die Gestaltung der Denkart zutrifft,

das gilt noch mehr von der Ausbildung des Charakters; Bücher, auch die geistvollsten, sind es nicht, die eine verschüchterte, unterwürfige Natur zu einem selbstbewußten, freiheitsdurstigen Mann umschaffen; sie sind es nicht, die ein verschlossenes und verbittertes Gemüt für Freundschaft und Hingabe erschließen und damit die edelsten und reinsten Kräfte der Seele erst in Wahrheit entbinden.

Wenn bei den Taten der Menschen, auch bei den Taten eines Schiller, neben der poetischen oder sonstigen Anlage, lediglich das aus Büchern erlernbare Wissen es wäre, was den Erfolg verbürgt, wie die Buchgelehrten behaupten, so wäre freilich der Hinweis auf die wertvollen Bücher von Rousseau, Shaftesbury u. s. w., die Schiller gelesen hat, vollständig ausreichend. Aber nicht das Buchwissen ist es, aus dem die großen Taten sprießen, sondern die Gesinnung ist es, die sie schafft; mögen die Bücher auch gut dazu sein, kluge Köpfe zu bilden, so genügen sie doch nicht, um aus kenntnisreichen Gelehrten tapfere Männer zu machen, die das Leben zu meistern imstande sind. Der Schiller, der einst die „Morgenandacht“ niederschrieb, wäre auch durch die besten Bücher niemals der Held der geistigen Befreiungskämpfe und der Erzieher seines Volkes geworden, der er tatsächlich geworden ist.

Aus der militärischen Pflanzschule, die der kinderlose Herzog Karl Eugen im Jahre 1770 auf Schloß Solitude errichtet hatte, war seit der Zeit, wo unbekannte Erwägungen den Herzog zur Verschmelzung seiner Anstalt mit der älteren „Académie des arts“ und zur Schaffung einer Art Hochschule unter dem Namen Akademie bestimmt hatten, ein höchst eigenartiges Gebilde geworden, eine hohe Schule, die, so groß auch ihre Schwächen und Mängel sein mochten, doch den Vorteil vor den Universitäten voraus hatte, daß ihr Lehrkörper wie ihre Studentenschaft nicht unter den damals überall maßgebenden Einflüssen scholastisch-philosophischer Überlieferungen stand und daß trotz des Verbotes staatlich und kirchlich mißbilligter Literatur infolge besonderer Umstände die neuzeitlichen Geistesströmungen hier leichter als an den Universitäten dauernde Verbreitung fanden.

Dazu hatte ihre Entstehungsgeschichte der Anstalt einen anderen Charakter gegeben, als ihn die Universitäten besaßen: seit dem Jahre 1773, wo die Verschmelzung mit der Akademie

der Künste eingetreten war, hatten die Lehrer wie die Studierenden der Baukunst, der Bildhauerei, der Musik, der Malerei und der Technik einen neuen Geist in die Akademie gebracht und man braucht nur an die Tatsache zu erinnern, daß junge Bildhauer wie Dannecker und Musiker wie Zumsteeg und Streicher zum innigsten Verkehrskreise des jungen Mediziners Schiller gehörten, um sich zu vergegenwärtigen, was dieses Element der Akademie für Schillers geistige Entwicklung bedeutet hat.

Die bis dahin im Lande vorherrschenden Mächte, nämlich die durch die Landstände vertretene Geistlichkeit und Ritterschaft, übersahen sehr wohl, was eine ihrem Einfluß entzogene hohe Schule für die geistige Entwicklung bedeuten konnte, und nichts ist kennzeichnender für die in dem aufgeklärten Despotismus einerseits und in dessen oligarchischen Gegnern anderseits herrschenden Tendenzen, daß Ritterschaft und Prälaten gerade wegen der herzoglichen Akademie in einen scharfen Konflikt mit der Regierung gerieten. Die Stände erkannten sehr wohl, daß der Herzog sich mit Hilfe dieser Hochschule einen Militär- und Beamtenstand erziehen wollte, der die Ansichten seines Fürsten teilte, und sie haben nicht aufgehört, die Akademie so lange für „verfassungswidrig" zu erklären, bis sie unter Karl Eugens schwächeren Nachfolgern dem Ansturm schließlich erlegen ist.

Der erste Sturmlauf von Ritterschaft und Prälaten begann an dem Tage, wo die militärische Pflanzschule zur Akademie gemacht worden war und die am 17. Februar 1773 aufgesetzte Beschwerdeschrift der Landstände richtete sich in erster Linie gegen die konfessionelle Toleranz, die der Herzog seiner simultanen und konfessionslosen Akademie gegeben hatte, die, wie man behauptete, dem Westfälischen Frieden und den herzoglichen Religions-Reversalien widersprachen. Dieser Widerstand nahm von Jahr zu Jahr an Heftigkeit zu und zwar traten die kirchlichen Gesichtspunkte immer mehr in den Vordergrund, obwohl man den Kostenpunkt und die Beeinträchtigung der Universität Tübingen u. s. w. in gleicher Weise betonte[1]). Es war klar, daß Karl Eugen, wenn er seine Absichten durchsetzen wollte, tätige Helfer gebrauchte, und es ist interessant zu sehen, wo und wie er diese gefunden hat.

---

[1]) Die Aktenstücke s. bei Heinrich Wagner, Geschichte der Hohen Carls-Schule. Würzburg 1856 II, S. 90 ff.

Der Herzog hatte einst, ehe er seit den Anfängen des siebenjährigen Krieges Frankreich und Oesterreich nahe trat, innige Beziehungen zu den Freunden und Gesinnungsgenossen Friedrichs des Großen besessen. Jetzt entschloß er sich, die unterbrochene Verbindung wieder herzustellen, und der erste Schritt auf diesem Wege war die durch Vermittlung seiner vortrefflichen Frau geförderte Aussöhnung mit dem schwer mißhandelten ehemaligen Vertrauten, dem Obersten Philipp Rieger. Er kannte dessen starke Hand und treue Anhänglichkeit und es ist bezeichnend, daß Rieger jetzt den Auftrag erhielt, die Verlegung der hohen Karlsschule nach Stuttgart in die Wege zu leiten. Angesichts der heftig erregten Stimmung der Stände, die ihren Hauptsitz in Stuttgart hatten, hielt am 18. November 1775 der Herzog unter Begleitung der ledernen Stadtreiter mit seinen 353 Karlsschülern seinen feierlichen Einritt in die Residenz. Er wollte den Herrn von Ritterschaft und Prälaten zeigen, daß er Herr im Lande sei und seine Hochschule einrichten könne, wie und wo er es für zweckmäßig halte.

Dieselbe Selbständigkeit bekundete der Fürst in der Anstellung und Berufung der Professoren, die ihm seine Stände entschieden streitig gemacht hatten. Gerade wegen dieser Berufungen — es handelte sich damals um die beabsichtigte Anstellung des Prof. Balthasar Haug (1731—1792) — hatten die ersten scharfen Angriffe der Stände im Jahre 1773 stattgefunden.

Eben diese Beziehungen Karl Eugens zu Balthasar Haug, dem Schwaben seinen ersten Aufschwung auf dem Gebiete der schönen Literatur verdankt, kennzeichnen die Gesichtspunkte, nach denen der Herzog bei der Wahl seiner Mitarbeiter zu verfahren entschlossen war. Einstweilen freilich hielt es Karl Eugen für klug, den damaligen Führer der „Deutschen Sozietät" in Württemberg — Haug war schon seit 1761 Mitglied verschiedener „Deutscher Gesellschaften" und verwandter Organisationen im Reiche — der vielen besonders freigeistig schien, nur als Festredner und Examinator an seiner Hochschule zu beschäftigen[1]), aber schon diese Form der Heranziehung erschien als eine Art von Programm. Die verschiedenen moralischen und schöngeistigen Wochenschriften, die Haug herausgegeben hat — in einer derselben, dem „Schwäbischen Magazin" ließ Schiller seine ersten Gedichte drucken — gaben ihm unter den gleichgesinnten Freunden

[1]) Seit 1772; Haug ward erst 1776 als Professor förmlich angestellt.

wertvollen Einfluß und er konnte dadurch zur Heranziehung und Heranbildung weiterer Kräfte nützliche Dienste leisten.

Der älteste Lehrer der militärischen Pflanzschule, der außer den Unteroffizieren dort Unterricht gab, war seit 1770 der Professor Adolph Friedrich Harper. Harper war als Sohn des preußischen Kabinetts-Malers Johann Harper im Jahre 1725 zu Berlin geboren, hatte Reisen nach Frankreich und Italien gemacht und war vom Herzog Karl Eugen im Jahre 1756 nach Stuttgart gezogen und 1761 an der im gleichen Jahre errichteten Académie des arts zum Professor ernannt worden. Harper hatte, als er nach Stuttgart kam, als nächsten Fachgenossen und Mitarbeiter den Maler Nicolaus Guibal (geb. 1725 zu Luneville) angetroffen, der seit 1749 in Stuttgart tätig war, seit 1755 Karl Eugens Schwiegervater, den Markgrafen Friedrich von Bayreuth auf seinen Auslandsreisen begleitet hatte und um 1760 beim Herzog Karl in besonderer Gunst stand. Es war natürlich, daß Guibal, der als Professor an der Académie des arts wirkte, nach deren Verschmelzung mit der Pflanzschule ebenfalls an letzterer tätig war. Diese beiden erfahrenen Männer zogen nun alsbald eine Reihe von Schülern heran, die nach den Gepflogenheiten der Zeit frühzeitig zugleich als Lehrer mitverwandt wurden, und so begegnet uns als nächstältester Dozent an der Pflanzschule nach Harper seit 1771 der im Jahre 1746 geborene Stuttgarter Reinhard Ferd. Heinr. Fischer. Die nahen persönlichen Beziehungen Harpers und Guibals zu dem baulustigen Herzog brachten es mit sich, daß sie, seitdem sie als Lehrer an der vom Herzog gegründeten Schule tätig waren, auf die Entwicklung der letzteren und auf die Auswahl der Männer, die sie als Kollegen neben sich zu sehen wünschten, einen großen Einfluß erlangten; jedenfalls ist sicher, daß die Mehrzahl der seit 1772 berufenen Dozenten Gesinnungsgenossen der ersten Professoren waren.

Zu den letzteren gehörte in erster Linie der im Jahre 1772 berufene Jacob Friedrich Abel, der als Lehrer der alten Sprachen, der Geschichte, Philosophie und Moral tätig war, und der, indem er die für die Charakter-Entwicklung der Zöglinge wichtigsten Fächer vertrat, lange Jahre hindurch den Geist der Schülerschaft am tiefsten beeinflußt hat.

Friedrich Abel entstammte einer Familie, deren Haupt sich als österreichischer Glaubensflüchtling mit einer Hugenottin in Württemberg verheiratet hatte, und teilte die Abneigungen

dieser verfolgten Christen gegen ihre Peiniger. Abel erzählt uns selbst, daß er sehr tiefe religiöse Einwirkungen von seiner Mutter empfangen habe, „während die Lehrer in Kirche und Schule ihn kalt ließen". Abels Vater war Oberamtmann in Vaihingen und war durch den Haß, mit dem ihn Kreaturen wie Montmartin und Wittleder beehrten, eine bekannte Persönlichkeit im schwäbischen Lande geworden; eine große „Verehrung für die Engländer", d. h. wohl für die englische Philosophie des Newtonianismus habe der Vater — so erzählt Friedrich selbst — ihm eingeimpft.

Friedrich studierte seit 1768 zu Tübingen — hier war er u. a. mit Joh. H. Hochstetter († 1796) nah befreundet — Theologie und Philosophie, aber, obwohl überzeugt von der Göttlichkeit des alten und neuen Testaments — so erzählt er selbst — stimmte er in den daraus gezogenen Schlüssen mehr mit Hugo Grotius und Semler als mit der herrschenden Dogmatik überein, und in der Philosophie zogen ihn Leibniz, Sulzer, Mendelssohn, Abbt, Lessing und Herder am meisten an. Eben im Begriff, in Göttingen seine Studien fortzusetzen, erhielt er vom Herzog Karl Eugen die Aufforderung, als Lehrer auf die Solitude zu gehen. Abel war damals 21 Jahr alt.

Die anziehenden und abstoßenden Wirkungen, die von der Person des hochbegabten jungen Mannes fast vom ersten Tag an auf die Umgebung, in die er eintrat, ausgingen, sind zur Kennzeichnung der geistigen Strömungen an der Akademie sehr charakteristisch.

Von vornherein war die Berufung des „freidenkenden Magisters", wie man ihn nannte, sehr vielen ein Dorn im Auge gewesen. Im Dezember 1774 gab der Professor der Dogmatik K. Fr. Hartmann, der Religionslehrer der Akademie, ein Gutachten über Abels Lehrtätigkeit ab, das dahin ging, daß manche Zöglinge infolge dieser Tätigkeit „im Disputieren und Objizieren über die gehörigen Limites gehen und einen pruritum dubitandi verraten, der, wenn er habituell werden sollte, in einen libertinismum sentiendi ausarten könnte". Diesen starken Kräften gelang es gleichwohl vorläufig nicht, dem durch die Gunst des Herzogs getragenen Abel Abtrag zu tun; er erzählt uns selbst, daß er mit andern Männern aus der Umgebung des Herzogs, auch mit einigen „aufsichtsführenden Offizieren" fortgesetzt in vertrauter Verbindung gestanden habe. Das einzige, was die Gegner erreichten, war zunächst nur das Zugeständnis, daß noch ein

zweiter Lehrer der Philosophie in der Person des Tübingers Böck seit 1775 Vorlesungen in der obersten Abteilung hielt.

Bald nach Abel wurde noch im Jahr 1772 der im Jahre 1809 verstorbene Regierungs-Rat Jacob Heinrich Reinwald berufen, dann im Jahre 1773 Ph. A. Offterdinger, dann Joh. Heinr. Hochstetter, der Hofrat Jac. Friedr. Autenrieth, der Professor der alten Sprachen Ferdinand Drück (seit 1779), ein Marbacher Kind wie Schiller, der später auch als Dichter bekannt gewordene Friedr. Aug. Clem. Werthes (geb. 1748), Phil. A. Hopf, Fuchs, Hoffmann und vor allem Wilhelm Petersen, den wir noch kennen lernen werden.

Daß diese Männer in ihrer Gesamtheit der Akademie trotz der autokratischen und kirchlichen Einflüsse, die nebenher wirksam blieben, ein bestimmtes Gepräge gaben, erhellt aus der Tatsache, daß alle genannten Professoren ohne eine einzige Ausnahme Mitglieder des Maurerbundes gewesen sind. Um dies zu verstehen, muß man die Geschichte dieses Bundes im allgemeinen und insbesondere in Württemberg etwas näher ins Auge fassen.

Als Herzog Karl Alexander von Württemberg im Jahre 1737 gestorben war, waren sein Erbe und Nachfolger Karl Eugen (geb. 1728) und dessen Brüder Ludwig Eugen und Friedrich Eugen noch minderjährig. Die Prinzen wurden zu ihrer Ausbildung zunächst an den Hof Friedrichs des Großen nach Berlin geschickt und unter der Einwirkung des in den Vormundschaftsrat berufenen nachmaligen Ministers Friedrich August von Hardenberg († 1768), eines geborenen Mansfelders, der in Halle studiert hatte, war Karl Eugen in preußische Dienste eingetreten. Hier hatte der letztere nebst seinen Brüdern so tiefe Eindrücke von den Männern und von der Geistesrichtung gewonnen, die ihren organisatorischen Mittelpunkt in der Sozietät der Maurer besaßen, daß alle drei nachmals selbst dem Bunde beigetreten sind.

Die außerordentliche Kraft, mit welcher die uralten Kultgenossenschaften des Humanismus seit der Reorganisation, welche die älteren maurerischen Sozietäten durch die Schaffung des neuenglischen Systems der „Society of Masons" erfahren hatten, in Deutschland sich Geltung verschafften, tritt auch in der Heranziehung dieser drei fähigen deutschen Prinzen wieder an das Licht.

Für diese Sozietäten war, nachdem sie im 15. und 16. Jahrhundert, im Zeitalter des Humanismus, wo die Nachwirkungen

platonischer Vorbilder und Ideen sehr deutlich erkennbar sind, ihre erste große Blütezeit im Abendlande erlebt hatten[1]), seit dem Beginn des 18. Jahrhunderts, unter Führung Englands, eine neue Glanzepoche angebrochen, und es ist überraschend, zu beobachten, welche Anziehungskraft die innige Verbindung griechischen Schönheitssinnes, griechischer Heiterkeit und reiner Menschlichkeit mit altchristlichen Überzeugungen auf alle besseren Köpfe damals wie früher von dem Augenblicke an ausübte, wo es gelungen war, die Reste des alten Baues von dem Schutt und Unkraut, das ihn überzogen hatte, wieder zu befreien und zu reinigen.[2])

Unter den Eindrücken seiner Jugendjahre und unter den Einwirkungen der Ideenkreise des fürstlichen Absolutismus, den er um sich sah, hatte sich in der Seele des begabten, aber starksinnlichen und launenhaften Karl Eugen frühzeitig eine eigentümliche Verbindung von Anwandlungen der Humanität und Tyrannei, die bald wertvolle Früchte aufgeklärter Regierungskunst, bald empörende Willkür-Akte zeitigte, entwickelt — eine Verbindung, die durch ihren unberechenbaren Wechsel keinerlei dauernde Sympathie für den humanen Despoten und despotischen Menschenfreund aufkommen ließ.

Zunächst nahm das Regiment des jungen Fürsten seit 1744 einen verheißungsvollen Anfang. Die Männer, die die Regierung führten, insbesondere Hardenberg, Bilfinger und Zech erwarben sich das Vertrauen des Landes, und Karl Eugen bekundete durch seine im Jahre 1748 erfolgte Verheiratung mit der Tochter des Markgrafen Friedrich von Brandenburg-Bayreuth, daß er in den eingeschlagenen Wegen bleiben wollte. Mit begreiflicher Eifersucht hatten die durch das Anwachsen des preußischen Einflusses und den Ausgang der ersten schlesischen Kriege ohnedies beunruhigten katholischen Großmächte, besonders Frankreich und Österreich, die Haltung des jungen katholischen Herzogs beobachtet und ihre Agenten entfalteten am Hofe eine lebhafte Tätigkeit. Um das Jahr 1756 war das durch den Ausbruch des Kriegs doppelt wichtige Ziel erreicht: Karl Eugen verließ die preußische Fahne, Graf

---

[1]) Vgl. Keller, die römische Akademie und die altchristlichen Katakomben Berlin 1901.

[2]) Näheres über diese Entwickelungen bei Ludwig Keller, Graf Albrecht Wolfgang von Schaumburg-Lippe und die Anfänge des Maurerbundes etc. Berlin 1901.

Montmartin trat an die Spitze der Geschäfte und der Herzog nahm als Verbündeter Frankreichs und Österreichs an dem Kriege wider Preußen teil.

Wir wissen nicht, in welchen Jahren die drei württembergischen Prinzen dem Beispiele Friedrichs des Großen und des Markgrafen Friedrich von Brandenburg-Bayreuth gefolgt sind und sich dem Maurerbunde angeschlossen haben; bekannt ist nur, daß Karl Eugen im Jahre 1774 Großmeister war[1]), daß Ludwig Eugen dem Bunde die erheblichsten Dienste erwiesen hat, auch maurerische Reden, die er bei deren Arbeiten gehalten hatte, in den Jahren 1784 und 1785 durch den Druck bekannt geworden sind, und daß Friedrich Eugen (geb. 1732), der erst Statthalter der Grafschaft Mömpelgard, dann seit 1792 königlich preußischer Statthalter von Ansbach und Bayreuth und schließlich seit 1795 Herzog von Württemberg war, seine drei Söhne dem Bunde zugeführt hat: die Württembergischen Prinzen Friedrich Wilhelm Karl (geb. 1754), der seinem Vater 1797 in der Regierung folgte, Ludwig Friedrich Alexander (geb. 1756) und Eugen Friedrich Heinrich (geb. 1758) waren Freimaurer. Davon war der letztere im Jahre 1778 in einer Feldloge zu Stuttgart, der vorletzte am 9. Januar 1776 in einer Loge zu Berlin aufgenommen worden.[2])

Es ist hier nicht der Ort, im einzelnen auf die Geschichte des Bundes in Württemberg näher einzugehen. Wir müssen nur betonen, daß derselbe in seinen beiden damals vorhandenen, sich vielfach befehdenden, aber doch innerlich verwandten Strömungen, dem neuenglischen und französisch-stuartschen Großlogen-System, die sich namentlich durch das Fehlen oder Vorhandensein der sog. Hochgrade unterschieden[3]), in festen Organisationen und Verbänden in Württemberg vertreten war. Um ein Bild von seiner damaligen Bedeutung zu geben, wollen wir einige der in

---

[1]) Siehe die Eingabe der Loge „Zu den drei Cedern" in Stuttgart vom 20. August 1774 an den „Durchlauchtigsten Großmeister" (unterzeichnet von v. Riedesel, Göhrung, Stockmayer und Hartmann), worin des „Hochwürdigsten Großmeisters und Gnädigsten Herzogs" bisherige Sorgfalt für „den Flor und die Aufnahme des Ordens" dankbar „verehrt" wird.

[2]) Näheres bei (F. L. Schröder), Materialien zur Geschichte der Freimaurerei IV, 185 und Allgemeines Handbuch der Freimaurerei. 3. Auflage, unter Württemberg.

[3]) Näheres über diese beiden Großlogen-Systeme, ihre Entstehung und ihre Tendenzen s. bei Keller, die Tempelherrn und die Freimaurer. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1905.

den Mitglieder-Listen und in sonstigen leider heute noch sehr lückenhaften Quellen erscheinenden Familien namhaft machen.

Da waren vor allem die Nachkommen der einst infolge der Glaubens-Verfolgungen anderer Länder nach Württemberg gekommenen Familien, die Abel[1]), Wolzogen, Stockmayer, Kerner, Hoffmann, Weckerlin, Hoser u. a., die sich um die Blüte der älteren und neueren Sozietäten bemüht haben.

Die Zusammenhänge, die zwischen den älteren und den neueren Kultgesellschaften des Humanismus, den Akademien und den Logen vorhanden waren, spiegeln sich in der Geschichte dieser Familien, besonders aber in den Schicksalen der Freiherrn von Wolzogen deutlich wieder. Hans Paul von Wolzogen war im Jahre 1628 als Reformierter aus Österreich verbannt worden und als Fürstlich-Bayreuthischer Rat gestorben. Joh. Ludwig, Freiherr von Wolzogen (1600—1681), dessen Mutter Freiin Sophie von Dietrichstein[2]) war, war Freund und Bruder von Leibniz, Andreae, Comenius[3]), Hartlieb, Joachim Jungius u. a. Hans Christoph von Wolzogen hatte als Minister des Herzogs von Sachsen-Weißenfels im Jahre 1684 das Gut Bauerbach erworben und sein Nachkomme war der Sächs. Geh. Legationsrat Freiherr Ernst Ludwig von Wolzogen, der mit Henriette, einer geborenen Marschall von Ostheim, der Freundin und Beschützerin Schillers, verheiratet war.

Ferner gehörten zur Brüderschaft, wie sie damals in Stuttgart bestand, die Verwandten jener Hardenberg[4]), Bilfinger[5]) und Zech[6]), die seit 1744 den jungen Herzog beraten hatten, sodann

---

[1]) Ein Friedrich Abel, zweifellos ein Verwandter unseres Friedrich Abel, war bereits am 9. Dezember 1755 zu Frankfurt dem Maurerbunde in der Loge zur Einigkeit beigetreten.

[2]) Die Dietrichsteins spielen in der Geschichte der Sozietät des Palmbaums eine Rolle.

[3]) Zwanzig Briefe Wolzogens an Comenius s. bei Patera, Briefwechsel des Comenius. Prag 1892. — Näheres über ihn in den MCG, 1895, S. 136 u. 174.

[4]) Ein Johann Ernst von Hardenberg war bereits am 12. Oktober 1745 Mitglied der Loge „Zur Einigkeit" in Frankfurt a. M. geworden. Unser Friedr. Aug. von Hardenberg (geb. 1700) war seit 1728 mit Maria Anna El. von Gemmingen verheiratet. Karl Aug. von Gemmingen (geb. 1716) war Freimaurer.

[5]) Karl Friedr. Bilfinger war Mitglied der Loge „Zu den drei Cedern" in Stuttgart.

[6]) Joh. Karl Eberh. Zech war Mitglied der Loge „Zu den drei Cedern" in Stuttgart.

die Nachkommen und Verwandten jenes Georg R. Weckerlin, der als Freund von Martin Opitz und des ganzen oben genannten Wolzogenschen Kreises in der Sozietäts-Bewegung des 17. Jahrhunderts bekannt geworden ist[1]); ferner die Familien Bühler[2]), Cotta, von Oetinger, Moser[3]), von Berlichingen, Pfaff, Hochstetter[4]), Schmid, Schickardt, Graf von Sponeck, Hartmann[5]), Groß[6]), Seubert[7]), Kapff[8]), Autenrieth, von Bock, von Taubenheim, von Riedesel, Seyffer, Dertinger, von Mosheim[9]), Rheinwald[10]), Hoser[11]), von Roßkampf[12]), Heugelin, Wiedenmann, Faber, Kazner, Breyer, Phil. Friedr. von Rieger, Elsässer[13]), Weng, Ruoff, Feuerlin, Weickersreuther und viele andere.

Außer den in der erwähnten Liste von 1777 erscheinenden Mitgliedern gab es aber noch zahlreiche andere angesehene Brüder, die zu den übrigen in Württemberg vorhandenen gleichartigen Organisationen gehörten und die teils in Stuttgart und Ludwigsburg, teils außerhalb ihren Wohnsitz hatten, doch mit der Maßgabe, daß sie von Zeit zu Zeit an den Stuttgarter Versammlungen teilnahmen. So gehörten zu dem Kapitel in Stuttgart u. a. Heribert, Baron von Dalberg, Finanzpräsident in Mannheim, Karl Dietz, Professor der Medizin in Tübingen, Friedrich Graf von Colonna, Carl Elsässer, Professor in Erlangen, Joh. Hopfengärtner, Leibmedikus in Stuttgart, Franz Baron von Ditfurth, Carl

---

1) Monatshefte der Comenius-Gesellschaft (MCG) 1895, S. 174 f.

2) Alfred Christoph und Friedr. Gottlob Bühler waren im Jahre 1777 Freimaurer.

3) Wolfg. Jac. Moser, Geheimer Rat in Stuttgart.

4) Joh. A. A. Hochstetter, Reg.-Rat in Stuttgart.

5) Joh. Georg Hartmann, Rentkammerrat, bekleidete 1777 ein wichtiges Amt in der rektifizierten Loge. Christian Friedrich Hartmann zu Marbach war ebenfalls Mitglied.

6) Joh. Ad. Groß, Oberlandes-Bauinspektor, ebenfalls Beamter der Loge.

7) Joh. Wilh. Seubert, im Jahre 1777 Hofgerichts-Assessor, geb. 1740, war zweiter Vorsteher der Loge.

8) Sixtus Jac. Kapff, Professor in Tübingen.

9) Gottl. Chr. von Mosheim, Großbritannischer Leg.-Rat in Stuttgart.

10) Jac. Heinr. Rheinwald, Lic. der Rechte in Stuttgart, geb. im Jahre 1749.

11) Conrad Friedr. Hoser, Hofgerichts-Advokat in Stuttgart.

12) Georg Heinr. von R., S.-Meiningischer Geheimer Rat, geb. 1720, Bürgermeister von Heilbronn.

13) Gottlieb Friedrich Elsässer, Rentkammer-Sekretär und später Expeditionsrat, geb. 1737, war erster Sekretär der Loge und Karl Elsässer, Prof. in Erlangen, war Mitglied.

Wundt, Konsistorial-Rat in Heidelberg, Heinrich von Heiden, Badischer Hofrat und Albert Baron von Seckendorff[1]), Fr. von Falcke, der mit Gerstenberg, Voss, Bürger u. A. zu dem Kreise des Hainbundes in Göttingen gehört hatte und damals kurfürstlich-hannoverscher Kanzlei-Auditeur in Hannover war, und viele andere.

Obwohl die maurerischen Verbände sich ihren Grundsätzen gemäß durchaus in der Stille hielten und als solche nie in die öffentlichen Dinge eingriffen, so war ihre Existenz doch selbstverständlich den in den Landständen organisierten Rittern und Prälaten ein Dorn im Auge und wie sie den simultanen Charakter der Karlsschule auf Grund der Bestimmungen des Westfälischen Friedens bekämpft hatten, so suchte man dasselbe Friedens-Instrument und dessen Schützer, das Reichsregiment, wider den Fürsten-Großmeister und die Logen in Bewegung zu setzen. Tatsächlich erging im Jahre 1773 ein Beschluß der zuständigen obersten Reichs-Instanz, wodurch die Existenz von Logen auf Grund des Artikels VIII des Westfälischen Friedens verboten und zunächst die Loge in Regensburg als aufgehoben erklärt ward.

Da traten dann aber die starken Kräfte, über die die Brüderschaft damals bereits verfügte, in Tätigkeit. Kein geringerer, als der bekannteste deutsche Staatsrechtslehrer, den das alte Reich besessen hat, Johann Jacob Moser (1701—1785), der von dem Herzog von Württemberg kurz vorher wieder zu Gnaden angenommen worden war, derselbe Moser, dessen Gesinnung weder die Landstände noch die Kirche anzweifeln konnten, erstattete ein im Jahre 1776 der Öffentlichkeit übergebenes Rechtsgutachten, worin die Unverbindlichkeit des obigen Reichsbeschlusses, der jeder rechtlichen Unterlage entbehre, dargetan ward.[2])

Von da an nahm die Zahl wie die geistige Bedeutung der Mitglieder erheblich zu, und es machte weit und breit tiefen Eindruck, als Karl Eugens beide begabten Neffen in den Jahren 1776 und 1778 den Anschluß vollzogen. Auch die Anwesenheit Kaiser Josephs II. und seines Gesandten Grafen Kinsky in Stuttgart, die sich beide den Brüdern ganz offen und absichtlich näherten, nebst den Erregungen, die sich daran knüpften, mußten die Begeisterung in hohem Grade steigern.

---

1) F. L. Schröder, Materialien zur Geschichte der Freymaurerey. IV, 254 ff.

2) Näheres in den Monatsheften der C. G. (MCG), Bd. X (1901), S. 46 f.

Es war ganz natürlich, daß diese Begeisterung auch in den Pflanzschulen und in den Außenorganisationen, die die Brüder von jeher an den hohen Schulen und auch an der Akademie zu Stuttgart besaßen, unter den empfänglichen Gemütern einer ideal gerichteten Jugend mächtig wiederhallte.

Welch gewaltige Anziehungskraft die Weltanschauung des Humanismus, die unter den wechselnden Namen des Platonismus, des Neuplatonismus, der Mystik usw. seit uralten Zeiten die weitesten Kreise beherrscht hatte, auch in der damaligen Zeit auf die Gemüter ausübte, das hatte seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts das Beispiel Lessings, Herders und Goethes augenfällig dargetan. Obwohl die Wirkungen, die von der Seite dieser Weltanschauung und der uralten Kultformen, in denen sie sich ein äußeres Gewand und eine Organisation von internationaler Bedeutung geschaffen hatte, auf Männer wie Herder und Goethe ausgegangen sind, heute nur von Schwachköpfen oder Heuchlern bestritten werden, so erfordert doch heute in den Kreisen der sog. Wissenschaft der gute Ton, eine geringschätzige Beurteilung dieser Organisationen zur Schau zu tragen.

Die feste Geschlossenheit, aber auch die stolze Abgeschlossenheit, die der Bund seinen Verächtern wie seinen Gegnern gegenüber von jeher an den Tag gelegt hat, und die Tatsache, daß keinerlei abschätziges Urteil und keine Verleumdung seine gewaltige Ausbreitung aufgehalten hat, erklärt ja einigermaßen den Widerwillen, der sich je nach dem Charakter der betreffenden Forscher bald in Mitleid, bald in Haß Luft macht, aber eben dieser Widerwillen macht die Beurteiler meist für die tatsächlichen und wahren Zusammenhänge der Dinge blind.

So erklärt es sich, daß die Entwicklungsgeschichte Schillers ähnlich wie diejenige sehr vieler anderer großer Männer von verwandter Geistesrichtung in ihren auffallenden Wandlungen bisher nicht genügend verstanden worden ist, und daß die Schulwissenschaft über der maßlosen Überschätzung gelehrter Lektüre, die ja allerdings für alles Schulwissen das maßgebende Förderungsmittel ist, die starken Antriebe und Beeinflussungen, die von anderen Seiten ausgegangen sind, übersehen hat.

Junge Leute von Selbständigkeit und Charakter pflegen stets die nachhaltigsten und wirksamsten Anregungen aus dem innigen Verkehr mit begabten Altersgenossen zu nehmen und das

Wesen der **Freundschaft** beruht bei den meisten Jünglingen auf dem Austausch der Ansichten, die die Herzen am meisten bewegen.

Mit Recht ist neuerdings die Tatsache betont worden[1]), daß Schillers kameradschaftliche Beziehungen in Stuttgart weiter ausgedehnt waren, als jemals in seinem späteren Leben, und wir können hinzufügen, daß sie auch inniger waren, als sie, von wenigen Ausnahmen abgesehen, je später von ihm geschlossen worden sind; niemals pflegt sich das Herz den gleichgestimmten und verwandten Seelen, wenn sich solche finden, rückhaltloser zu öffnen, als in jenen Jünglingsjahren, wie sie Schiller auf der Karlsschule durchlebt hat. Damit soll nicht gesagt sein, daß Schiller in den engen Verhältnissen der kleinen württembergischen Residenz die Möglichkeit gehabt hätte, die Welt und die Gesellschaft kennen zu lernen; dazu bot die Fürstenschule keinerlei Gelegenheit, aber wohl wurde sie allmählich ein Sammelpunkt von jungen strebsamen Söhnen der besten Familien, nicht bloß aus Schwaben, sondern aus der Schweiz, wo die Herzöge von Württemberg als Herren von Mömpelgard Hoheitsrechte und eine zweite Residenz besaßen, aus Frankreich, Italien, Dänemark, Polen und selbst aus Rußland. Darunter waren Angehörige aller christlichen Bekenntnisse, besonders natürlich viele Katholiken und neben den schwäbischen Lutheranern zahlreiche schweizer Reformierte, sowie Mitglieder verschiedener Stände und Gesellschafts-Klassen.

Unter der reiferen akademischen Jugend der hohen Karlsschule waren natürlich alle die verschiedenen Richtungen und Anschauungen vertreten, die die Eltern der hier studierenden Söhne trennten oder verbanden. Die Akademie war nicht bloß in dem Sinne des Herzogs eine Pflanzschule für Armee und Verwaltung, sondern auch alle herrschenden Parteigruppen des Landes suchten die Anstalt in ihrem Sinne zur Pflanzschule für den eigenen Nachwuchs zu machen. So gab es z. B. an der Akademie einen in sich geschlossenen Kreis von jungen Leuten, der in der Anhänglichkeit an den kirchlich überlieferten Glauben das einende Band fand, ein Kreis, den die Kameraden spöttisch „Pietisten" nannten. In der Zeit, wo von dem jungen Schiller das Wort eines Mitschülers in Umlauf war: „ist gewiß ein guter Christ,

[1]) J. Minor, Schiller. Sein Leben und seine Werke. Berlin 1890, I, 99.

aber nicht gar reinlich", erwarteten die älteren Kameraden, daß Schiller sich diesem Kreise anschließen werde. Es ist bezeichnend für Schillers damaliges kühles Verhältnis zu Wilhelm Petersen, dem nachmaligen nächsten Freunde, daß dieser es war, der das unfreundliche Wort in Umlauf gesetzt hatte. Aber Petersens Erwartung ging nicht in Erfüllung: Schiller fand Anschluß an einen anderen Kreis, eben denjenigen, dessen geistiger Führer damals Petersen selbst war.

Wilhelm Petersen war der im Jahre 1758 geborene Sohn des auf der Insel Alsen geborenen, später als Kgl. dänischer Legationsprediger in Paris und zuletzt als Pfalz-Zweibrückischer Hofprediger in Bergzabern tätigen Georg Petersen. Wilhelm war „auf Fürschreiben des Herzogs von Zweibrücken" im Jahre 1773 auf die Akademie gekommen, um die Rechte zu studieren, und es hatte sich gefügt, daß er gerade in die „Abteilung" eintrat (1774), der auch Schiller angehörte. Anfangs stießen sich die verschieden gerichteten jungen Leute stark ab, allmählich aber führte die nahe persönliche Berührung und die beiderseitige Neigung zu schöngeistiger Beschäftigung eine enge Freundschaft herbei — eine Freundschaft, die durch die gemeinsame Verehrung für Friedrich Abel, den geschätzten Lehrer, befestigt und von letzterem begünstigt wurde.

Der Kreis erweiterte sich durch den Zutritt Georg Scharffensteins (1760—1817) und Friedrich Haugs (1761—1829), des Sohnes Balthasar Haugs, den wir oben als Mitglied und geistigen Führer der „Deutschen Sozietäten" in Schwaben kennen gelernt haben, und es bildete sich eine „poetische Assoziation", die von den Außenstehenden als Geheimbund bezeichnet wurde oder ein Dichterbund, der durch die scharfe Abschließung von den übrigen Mitschülern, die nicht zur „Assoziation" gehörten, deren lebhaftes Mißfallen erregte, und einem gewissen Masson zu einer Spottschrift gegen das geheime Treiben Veranlassung gab.[1])

Außer Friedrich Haug kennen wir als Mitglieder des Dichterbundes noch den im Jahre 1760 in Ludwigsburg geborenen Friedr. Wilh. von Hoven[2]) und den um fünf Jahre jüngeren

---

[1]) Boas, a. O. I, 147

[2]) Wir besitzen einen für Hovens Gesinnung charakteristischen Ausspruch: „Ich stehe nun am Rande des Grabes, aber ich fürchte den Tod nicht. Was nach dem Tod aus mir werden wird, weiß ich nicht, das aber weiß ich, daß ich in jeder Form der Existenz dem großen Ganzen angehöre, welches das Werk der höchsten Macht, Weisheit und Güte ist." Boas, Schillers Jugendjahre, I, 131.

Ludwig Schubart[1]), den Sohn des damals auf dem Asperg gefangenen Christian Schubart, der 1777 auf die Akademie kam. sowie vielleicht auch Friedrich Lempp, auf den wir zurückkommen werden. Auch Joseph Kapff, geb. 1759, der schon in Ludwigsburg mit Schiller bekannt geworden war und der später mit dem Regiments-Medikus Schiller im Hause des Professors Balthasar Haug am Kleinen Graben zusammen wohnte, wird zu dem engeren Bunde gehört haben, da ihn Heideloff auf sein Bild der Räubervorlesung im Bopserwald gebracht hat.[2]) Eben auf diesem Bilde, das die Kameraden, die sich ähnlich wie der „Hainbund" öfters im Walde versammelten, teilweise darstellt, erscheinen außer Heideloff[3]) auch der edle Dannecker und der Bildhauer Schlotterbeck.

Leider kennen wir die Namen der Bundesglieder, die sich Brüder nannten, deshalb nicht vollständig, weil die Mitgliedschaft sorgfältig geheim gehalten zu werden pflegte. Aber ein uns erhaltenes Stammbuch Christian Weckerlins[4]) († 1781) liefert in seinen Eintragungen bestimmte Zeugnisse für das engere Zusammengehören der darin enthaltenen „Poeten" und ihrer Gönner[5]), ohne aber freilich wohl sämtliche Namen zu bieten. Hier hat Wilh. Petersen sich mit den Worten eingezeichnet:

Dich drück' kein Sklavenjoch zu andern Sorgen hin,
Die Freyheit sei Dein Stolz, die Freyheit dein Gewinn.

Ferner Ludwig Reichenbach schreibt:

O Freiheit, Silberton dem Ohre . . . (Klopstock).

Ferner P. Heideloff:

Sprich nicht, wo sind der Freundschaft seltene Früchte?
Wer hält den Bund, den ich mit ihm errichte? (Gellert).

Ferner Ph. Fr. Hetsch:

„Zu Gott, mein Lieber, schwing Dich auf . . ."

---

1) Zeuge für die Mitgliedschaft ist Hoven, der es wissen mußte. S. Julius Hartmann, Schillers Jugendfreunde. Stuttgart 1904, S. 244.

2) Jul. Hartmann a. O. S. 312 und 333.

3) Der Großvater Heideloffs war von Vaters Seite ein Sohn eines natürlichen Sprößlings Königs Georg I von England; der Vater unseres Heideloff war als Maler nach Stuttgart gekommen.

4) Der stud. med. Joh. Christian Weckerlin war der im Jahre 1759 geborene Sohn des Apothekers Johann Christoph Weckerlin.

5) Auf dieses engere Zusammengehören der im Weckerlinschen Stammbuch eingetragenen Freunde hat schon Jul. Hartmann a. O. S. 296 hingewiesen.

Ferner H. Grammont:

„In Dir sei Deines Glückes Quelle“.

Ferner I. C. L. Seubert:

Qui recte vivit . . . (Seneca).

Ferner trugen sich ein: Atzel, Elwert, Grub, Liesching, v. Massenbach, F. Miller, Th. Plieninger, P. I. Scheffauer, Schubart, Zumsteeg u. a. Als Gönner und Alt-Freunde kamen hinzu Abel mit dem Spruch:

Fällt der Himmel, er kann Weise decken,
Aber nicht erschrecken, (18. April 1780),

sowie in gleicher Eigenschaft Drück, Schlotterbeck und Haller.

Hoven, der es wissen konnte, zählt zu dem vertrauten Freundeskreise noch zwei Brüder von Wolzogen, die allerdings, weil sie etwas jünger waren, dem älteren Schiller erst in späteren Jahren nahe getreten sind. Es waren dies die beiden Söhne Wilhelm (geb. 1762) und Karl (geb. 1764) des damals bereits verstorbenen Ernst Ludwig von Wolzogen und seiner Gattin Henriette, die abwechselnd in Bauerbach und in Stuttgart wohnte, wo ihre Söhne die Akademie besuchten und wo ihr Bruder Dietrich von Marschall Kammerherr war. Wir wissen aus dem Munde von Wilhelm von Wolzogens Gattin, Karoline geb. von Lengefeld (früheren Frau von Beulwitz), daß ihr Mann von einer tiefen und herzlichen Zuneigung zu dem ihm persönlich nahe stehenden Schiller schon seit mindestens 1781 erfüllt war. Wilhelm von Wolzogen schloß sich bald ebenso wie seine Vorfahren und seine Verwandten mütterlicherseits und viele andere der oben genannten jungen Männer der Sozietät der Maurer an.[1])

Man sieht, wie die obigen Stammbuch-Verse zugleich die Ideen und Gesinnungen widerspiegeln, die in dem „Geheimbunde“ herrschten.

Ebenso wie über die Mitgliedschaft hatten die Beitretenden über die Formen der Verfassung und den Inhalt der Arbeiten Schweigen gelobt und nur durch zufällig erhaltene Aufzeichnungen erhalten wir darüber einige Nachrichten.

Einer der „Mitbrüder“ hat an Wilhelm Petersen ein Gedicht gerichtet, in dem er u. a. schildert, „wie Du

Bald, katonischen Ernstes, dem Sprachentweihenden zürntest,

---

[1]) Über Wilh. von Wolzogen, siehe Schröder, Materialien IV, 225. Auch die Marschalls, die Lengefelds und die Beulwitz gehörten dem Bunde an.

Bald mit attischem Salz würztest das heit're Gespräch,
Trugst ungalligen Spott mit stoisch lächelndem Gleichmut
Und verworrenen Streit schlichtetest weise mit Kraft;
Doch nach kritischer Fehde mit alter Freundlichkeit anklangst,
Und bei Symposien Dir kehrte saturnische Zeit.
Ach, Dein Wundergedächtnis, Dein Scherz, Dein geistiger Reichtum,
Dein sokratischer Ton sind nun auf immer dahin!"

Wenn man beachtet, daß hier Petersen als derjenige bezeichnet wird, der mit Kraft und mit Weisheit „verworrenen Streit" schlichtete und der dem Entweiher der Sprache mit katonischem Ernst zürnte, so scheint es höchst wahrscheinlich, daß Petersen der Leiter der Brüderschaft gewesen ist, die sich auch zu „Symposien" zusammenzufinden pflegte.

Petersen selbst erzählt von dem ganzen Kreise dieser Freunde, daß die vertrautesten eifrige Musensöhne waren. Wie oft hätte dieser Kreis, sagt Petersen, „sich vor dem Verfasser eines dichterischen Meisterstückes, z. B. der Leiden des jungen Werthers, Götzens von Berlichingen und anderer niederwerfen mögen, in Bewunderung und Gefühlen mancher Art zerflossen".

Und eben Petersen bestätigt, daß Schiller schon nach etwa zweijähriger Zugehörigkeit „ein ganz anderer Mensch als zu Anfang des Zeitraums" geworden war. Im Gefühle seiner wachsenden Kraft war der bis dahin verschlossene und schüchterne Mensch jetzt ein Jüngling von „aufkeimendem edlen Freiheitssinn" geworden.

Um Wesen und Bedeutung dieser und anderer „poetischen Assoziationen" zu verstehen, muß man einiges von ihrer leider heute noch ganz vernachlässigten Geschichte kennen, die sich freilich in beabsichtigter Stille vollzogen hat.

Schon im 17. Jahrhundert spielen diese Poeten-Gesellschaften — man nannte sie auch Collegia poetica oder anthologica — an deutschen Hochschulen eine Rolle; es waren dies Korporationen, wo die jungen Leute unter Liedern der Freundschaft die Wahrheit suchten, für deutsche Sprache und Dichtkunst und für Freiheit

schwärmten und sich für das ganze Leben verbanden.[1]) Es ist auffallend, daß dieselben Forscher, die den erziehenden Einfluß späterer akademischer Korporationen, wie z. B. den Einfluß der Korps, sehr scharf hervorheben, die erwähnten Verbände in ihrer Bedeutung völlig unterschätzen.

Eine der in Schillers Entwicklungsjahren bekanntesten poetischen Assoziationen war der an der Hochschule zu Göttingen blühende Hainbund.

Man kann die Geschichte dieses Bundes nicht verstehen, wenn man nicht die Geschichte der „Deutschen Sozietät" in Göttingen kennt.[2]) Denn trotz der Rivalität und trotz der zum Teil sehr berechtigten Einwendungen, die die Mitglieder des „Hains" gegen die alternde „Deutsche Gesellschaft" seit 1772 erhoben, wären die Jungen ohne die stille Leitung und Unterstützung der Alten — G. A. Bürger und Ludwig Hölty waren um 1770 ff. neben Kästner die Leiter der deutschen Sozietät — zu nichts gekommen. Die ältere Organisation erkannte in dem Bunde der Jungen lediglich eine Pflanzschule für sich selbst und es sollte sich zeigen, daß sie darin recht hatte.

Heinrich Christian Boie (geb. 1744 zu Meldorf in Holstein), der seit 1764 in Jena studiert hatte, dann Hofmeister und Freund junger Engländer aus vornehmen Familien geworden war, hatte sich 1767 in Göttingen niedergelassen, das damals in Folge der dynastischen Beziehungen zwischen Hannover und Großbritannien ganz im Bereich englischen Einflusses lag. Boie begründete im Jahre 1770 den Musen-Almanach und ging nun planmäßig darauf aus, den Kreis der Mitarbeiter und Freunde — wir nennen Friedr. Wilh. Gotter († 1797), Heinr. Wilh. von Gerstenberg († 1823), J. H. Voß, Fr. von Falcke, G. A. Bürger, die Grafen Cajus und Fr. Reventlow, Chr. Albr. von Kielmansegge, die Grafen Stolberg — unter einander und mit seinen englischen Freunden in eine nahe persönliche Beziehung zu setzen. Insbesondere verschaffte er Voß, den er dem Professor Heyne in Göttingen mit den Worten vorgestellt hatte: „Ein Bauernjunge, der Verse macht", bei seinen

---

1) Über Samuel Pufendorf und das Collegium anthologicum zu Leipzig, dessen Mitglied er war, siehe MCG, 1901, S. 318.

2) Näheres darüber bei Keller, die „Deutsche Akademie" zu Göttingen im 18. Jahrhundert. MCG, 1900, S. 107 ff.

englischen Freunden Privatstunden und sorgte dafür, daß andere unbemittelte Freunde bei reichen Genossen, wie z. B. bei Graf Friedr. von Hahn[1]), den wir aus Herders Geschichte kennen, Unterstützung fanden.[2])

Im Jahre 1769 hatte nun Bürger dem Boieschen Kreise den Pfarrerssohn aus Marienfelde bei Hannover, L. H. Hölty, zugeführt, und der junge Predigerssohn aus Schwaben, Johann Martin Miller (geb. zu Ulm 1750), der seit 1770 in Göttingen studierte, war durch sein Gedicht „Klagelied eines Bauern" mit Boie bekannt geworden; ein anderer Süddeutscher, ein Pfälzer, Joh. Friedr. Hahn, schloß sich im Jahre 1771 an.

Nun glaubte Boie Leute genug zur Verfügung zu haben. Bürger konnte im September 1771 triumphierend an Gleim berichten, daß ein „neuer Parnaß" zu Göttingen im Keimen begriffen sei, und daß Boie ihm die „Produkte der Pflanzschule" vorgelegt habe. Man beachte den Ausdruck Pflanzschule, der das Sachverhältnis sehr treffend kennzeichnet.

Bald darauf erfolgte die formelle Konstituierung des Bundes auf Anregung von Voß, der dann auch zum „Ältesten" gewählt wurde. Man schuf feste Formen, Abzeichen und Symbole, führte Bruder-Namen ein, versammelte sich stets unter Beobachtung fester Ceremonien und schuf ein „Bundesbuch" mit der Aufschrift: Der Bund ist ewig. In den Sitzungen wurden selbstgeschaffene Gedichte vorgetragen, kritisiert und je nach Befund zum Druck bestimmt, vor allem aber wurden die Schriften der großen Wortführer der „Deutschen Sozietät", wie Lessings, Gleims, Lichtwers u. a. gelesen und vorgetragen, diejenigen der Gegner, wie Voltaires und zeitweilig Wielands bekämpft. Die „Brüder" weihten sich der Aufgabe, „den Strom des Lasters und der Sklaverei aufzuhalten". Ohne Einwilligung der Bundesleiter durfte kein Mitglied etwas drucken lassen. Zwölf erfahrenere Genossen bildeten den „inneren Bund"; jeder von diesen konnte einen „Sohn" annehmen, der sein Nachfolger wurde; geschah dies nicht, so wählten die Elf. Bei den Versammlungen behielten die Brüder den Hut auf dem Kopf. Nach außen hin brauchte man allerlei Decknamen, von denen besonders der Name Barden sich einbürgerte; der Name Hainbund kam erst später auf.

---

1) Über Hahn siehe MCG, 1903, S. 279 ff. Hahn war eifriger Freimaurer.

2) Über Boie siehe u. a. Adolf Langguth, Christian Hieronymus Esmarch und der Göttinger Dichterbund. Berlin, Herm. Paetel, 1903, S. 15 ff.

Göttingen und Stuttgart waren aber nicht die einzigen Hochschulen, wo derartige poetische Assoziationen bestanden, die sich gebildet hatten, um „den Strom des Lasters und der Sklaverei aufzuhalten", sondern an vielen anderen Universitäten begegnen uns gleiche Organisationen, die sich ebenso wie die poetische Assoziation der „Akademisten" von der Karlsschule mit einem geheimnisvollen Dunkel umgaben und Schweigen gelobten. So gab es in Basel eine „studentische Gesellschaft der schönen Wissenschaften" und in Bern die „vergnügte Deutsche Gesellschaft" und es ist nicht unmöglich, daß die in den fünfziger Jahren in Tübingen auftauchende „Gesellschaft der schönen Wissenschaften", die aber nie zu Einfluß kam, ebenfalls in die Zahl dieser Vereine gehörte. In diese Jugendbünde pflegten nur solche Studierende aufgenommen zu werden, „die zwei Jahre in dem philosophischen Hörsaal zugebracht hatten". Die jungen Leute hatten Wochen- und Monatsversammlungen und setzten nach außen hin ihre Absicht ausschließlich in die „Übung der Dichtkunst und der Beredsamkeit". Einen Einblick in die Wirksamkeit dieser stillen Verbände gibt uns eine Tagebuchaufzeichnung des bekannten schweizer Gelehrten Friedrich von Sinners († 1787), der über seine Mitgliedschaft in jenem Kollegium zu Bern schreibt: „So wurden wir alle unterrichtet und auch angefrischet, zu Hause durch gut ausgewählte Lektüre uns zu üben. Nicht minder wurden auch in denen Versammlungen gute neue Werke öffentlich gelesen, darüber diskuriert und also je einer von dem andern belehrt. Kurz, wir ließen uns diese nützliche und nötige Beschäftigung verschiedene Jahre hindurch sehr eifrig angelegen sein und viele unter uns haben die Früchte dieser Arbeit, die übrige Zeit ihres Lebens sowohl in geistlichen als weltlichen Beschäftigungen reichlich genossen".

Es ist eine überraschende Gleichartigkeit der Gedankenwelt wie der Organisationsformen, die uns in diesen für das ganze Leben geschlossenen Verbänden in Norddeutschland, Süddeutschland, der Schweiz und in außerdeutschen Kulturländern entgegentritt; und schon diese Übereinstimmung würde, wenn wir es nicht schon aus andern Quellen wüßten, die Tatsache beweisen, daß es sich hier um die Pflanzschulen einer großen und mächtigen Organisation gehandelt hat. In der Tat lag die Bedeutung dieser akademischen Assoziationen für deren einzelne Mitglieder darin, daß die letzteren sich durch ihren Beitritt dem äußeren Ringe

einem großen, die Welt umspannenden Bruderbunde anschlossen und die Weltanschauung dieses Bundes in allen wesentlichen Teilen mit übernahmen.

Dieser Bund pflegte seinerseits aus den Reihen seiner Pflanzschulen die ihren persönlichen Verhältnissen nach für die innere Organisation geeigneten Mitglieder in späteren Jahren an sich zu ziehen und so läßt sich die Tatsache nachweisen, daß fast alle die führenden Köpfe der poetischen Sozietäten nachmals Maurer geworden sind.

Schon unter dem 13. März 1745 schreibt die „Wachsende Gesellschaft" in Zürich an die „Vergnügte deutsche Gesellschaft" in Bern, daß der Züricher Bund über drei gedruckte Reden „aus dem Lager der Freimaurer", die man jetzt lese, höchst entzückt sei.[1]) Es war in der Tat ein Kern von Wahrheit darin, wenn ein Berner Geistlicher um jene Zeit (1745) die „Deutsche Sozietät" in Bern als eine „Rotte von Freimaurern" bezeichnete. Jedenfalls wissen wir, daß ein angesehenes Mitglied der Deutschen Sozietät in Bern, Georg Altmann, der „Sozietät der Herrn Freimaurer" durch Bodmer unter dem 16. September 1737 seine „gehorsamen Komplimente" in einer Form ausrichten läßt, die kenntlich macht, daß Altmann schon damals in letzterer die höhere Stufe der Gesellschaft verehrte.[2]) Und diese Entwicklung hat sich im Laufe des Jahrhunderts in allen Pflanzschulen fortgesetzt. Die Mitglieder des Hainbundes, die wir oben genannt haben, sind mit ein oder zwei Ausnahmen, die meist in der späteren Gestaltung der äußeren Lebensverhältnisse gesucht werden müssen, sämtlich Maurer geworden.

Wie der Dünkel moderner Gelehrsamkeit heute auch über die „kindischen Spielereien" jener „Barden" urteilen mag, so ist doch sicher, daß den begeisterten Jünglingen in und mit der Pflege der Freundschaft, wie sie hier gefordert und geboten ward, eine Gedankenwelt nahe trat, die in keiner Kirche und in keiner Schule gelehrt ward, die aber gleichwohl seit vielen Jahrhunderten die Gemüter der Wissenden mit gewaltiger Macht ergriffen und dadurch ihre ewige Wahrheit bewährt hatte — eine Welt, die selbst ihren jugendlichen Bekennern mächtige Antriebe gab, um sich später als gereifte Männer den höchsten Aufgaben der Menschheit zu widmen. Die Luft der geistigen Freiheit, die jedem

---

[1]) Eugen Wolff, Gottsched. S. 32.

[2]) Eugen Wolff, Gottsched. S. 30.

hier entgegenwehte, gewährte die Möglichkeit wie die Aufmunterung, jede geistige Eigenart im ungehemmten Wettstreit zu entwickeln. Der starke Zug des Idealismus und die Freude an der Pflege edler Menschlichkeit, wie er einst in den Akademien des Platonismus und der Renaissance die Herzen erhoben und gestärkt hatte, war noch nicht erloschen, und dieser Zug berührte alle, die irgendwie durch die Schule dieser freien Organisation gegangen waren, und das Wehen dieses Geistes hat auch der große Genius empfunden, der in demütiger Haltung und Gestalt, arm am Beutel und am Herzen einst die Pforten dieses Tempels überschritten hatte, um nach wenigen Jahren mit neugeborener Seele daraus hervorzugehen, und um nun seinerseits das hohe Lied der Liebe und der Freiheit der stumpfen Welt zu übermitteln — Friedrich Schiller.

Drei Männer des Dichterbundes an der Karlsschule sind es, die als Freunde und Brüder bei der neuen Geburt, wie sie sich in Schillers Geiste seit 1777 vollzog, gleichsam Pate gestanden haben: Friedrich Abel, Wilhelm Petersen und Friedrich Lempp.

Wir haben Abels Namen oben schon genannt. In den Gegensätzen wie in den Sympathien, die sein Erscheinen an der Fürstenschule schuf, zeigte sich die allbekannte Tatsache, daß die Weltanschauung gleichsam das innerste Rad in dem Getriebe aller menschlichen Entwicklnng ist, der Angelpunkt, um den sich alle höchsten Interessen drehen.

Abel war den Studierenden der Akademie nicht nur der Lehrer der Weisheit, sondern auch ein väterlicher Freund. Er sammelte sie um sich und vereinigte sie zu einer festen Gesellschaft, die sich in dem sog. Museum versammelte[1]); hier wurden Vorträge gehalten, ein Lesezimmer eingerichtet und die Freundschaft gepflegt. Ohne jedes Entgelt hielt er in „Hegels Haus", bei dem Vater des Philosophen, Vorträge für die erwachsene Jugend, sowie für Lehrer, Schreiber, Provisoren, Handwerker, die die Lücken ihrer Bildung ausfüllen wollten. Mehrere Sommer hindurch veranstaltete er Vorlesungen für Frauen über Religion, Pädagogik und Sittenlehre und als er später infolge seines Fortgangs von Stuttgart die Sache aufgeben mußte, da

1) Es sind diese Organisationen die Anfänge der heute noch blühenden Museums-Gesellschaft in Stuttgart (Jul. Hartmann, Schillers Jugendfreunde. Seite 115).

fand die von ihm geschaffene Einrichtung in dem Kauslerschen und später Tafingerschen Institut ihre Fortsetzung.

Er munterte die jungen Leute auf, gab ihnen guten Rat und gute Bücher, warb ihnen Freunde, führte ihre literarischen Versuche in die Öffentlichkeit ein und unterstützte die Fähigen unter ihnen, wo es nötig war, mit Geld. „Unter Schillers Lehrern wurde der treffliche reine Mensch, der Professor der Philosophie Abel — so erzählt Scharffenstein — Schillers Freund, Aufmunterer und sehr generöser Unterstützer in der Not.“ Aber was Schiller erfuhr, ward in gleicher Weise neben Hopf, Conz und anderen namentlich Wilhelm Petersen, Abels besonderem Schützling, in gleicher Weise zuteil.

In wahrhaft rührender Weise trat die Anhänglichkeit und die Dankbarkeit der jungen Leute an den Tag, als es Abels Gegnern im Jahre 1777 gelungen war, den Herzog, der dem „freidenkenden Magister“ bisher sein Vertrauen geschenkt hatte, gegen den Philosophen mißtrauisch zu machen. Abel, dessen Freiheitssinn und Charakterfestigkeit gerade auf einen jungen Mann wie Schiller tiefen Eindruck machte, war entschlossen, seinen Abschied zu nehmen. Da kam die gesamte Akademie in Bewegung; seine sämtlichen Schüler, darunter auch ein natürlicher Sohn des Herzogs, wurden vorstellig und selbst die Strafen, die deswegen erfolgten, beschwichtigten den Entrüstungssturm der erregten Jugend nicht. Die Parole „In tyrannos“ war in den „unsichtbaren“ Assoziationen der Poeten das Feldgeschrei und nach Ablauf eines Jahres hielt Karl Eugen es für angemessen, einzulenken: Abel erhielt seine frühere Vertrauensstellung zurück.

Wir wissen einstweilen nicht, wie und wo Friedrich Abel Maurer geworden ist; aber die Tatsache, daß er, als Clemens Werthes im Jahre 1783 seine Professur an der Karlschule aufgab und als Professor der schönen Wissenschaften nach Pest ging, durch die Wahl der Brüder an dessen Stelle die obere Leitung mehrerer Logen übernahm[1]), beweist, daß Abel damals bereits alter und bewährter Maurer gewesen sein muß.

Alle zeitgenössischen Berichte stimmen darin überein, daß das Jahr 1777 für Schillers bis dahin stockende geistige Entwicklung epochemachend geworden ist[2]). Eine leidenschaftliche

[1]) Jul. Hartmann, Schillers Jugendfreunde, S. 116, nach handschriftlichen Aufzeichnungen Abels, die sich gegenwärtig im Besitze des Enkels, des Stadtpfarrers Julius Abel in Gmund, befinden.

[2]) Vergl. Karl Berger, Schiller, sein Leben und seine Werke. München 1905, I, 90.

Erregung hatte sich seines Gemüts bemächtigt und die erste kräftige Entfaltung nahm eine Richtung, die durch den Wahlspruch und das Motto der Räuber gekennzeichnet wird. Jetzt trat die feierliche Andacht, die bisher über allen seinen Stimmungen und kleinen poetischen Versuchen gelegen hatte, völlig in den Hintergrund. Ein leidenschaftlicher Zorn wider die Vergewaltiger der Menschheit ergriff sein Gemüt und die ersten Anläufe, diese Anschauungen in dramatischen Gestaltungen festzuhalten, werden sichtbar. Wunderlich: jetzt trat es zutage, daß der Name Poeten eine verhältnismäßig untergeordnete Seite des Bundes der Assoziation kennzeichnete; der Kampf für die Freiheit des Geistes wird jetzt von Schiller selbst als das wichtigste Amt der Poeten bezeichnet. Die Idee der Räuber gestaltete sich in Schillers Geist zu festen Plänen und Entwürfen.

Die Geister fingen an sich zu scheiden, wie in Karl Eugens Umgebung und selbst in dem Orden, dessen Großmeister er war, so auch in den Pflanzschulen, die dem Orden zur Seite gingen. Schiller trennte sich von seinem bisherigen nächsten Freunde Georg von Scharffenstein, der bald aus der Assoziation ganz ausschied, und an dessen Stelle trat der im Jahre 1819 als württembergischer Geheimer Rat verstorbene Albrecht Friedrich Lempp, der am 4. April 1778 auf die Akademie gekommen war und im Mai 1778 längere Zeit mit Schiller das Krankenzimmer teilen mußte.[1]) „Während unserer ersten Trennung", schreibt Scharffenstein in seinen Erinnerungen an Schiller, „scheint ein Mann auf dessen Fortschritte nicht nur in der spekulativen Philosophie, sondern im Erwerb rein praktischer Grundsätze den größten Einfluß gehabt zu haben, das war sein Mitzögling Lempp. Schiller sprach während unserer Wiedervereinigung mit einer Art von Kult von ihm. In jener letzten Nacht, die ich mit Schiller zubrachte — es war die Nacht vor der Flucht nach Mannheim (am 23. September 1781) — war es auch für Schillers sehr gerührte Seele das tröstendste, genügendste, mir diesen damals noch unbekannten Freund vermachen zu können. Es hat seine Zinsen getragen, ohne die Erbschaft wäre ich sehr arm geblieben."[2])

---

[1]) Vergl. dazu Krauß in der Beilage zur Allgemeinen Zeitung vom 20. Januar 1905.

[2]) Scharffensteins Äußerungen siehe bei Jul. Hartmann S. 157. Es entspann sich später ein sehr inniger Verkehr zwischen Lempp und Scharffenstein, bei dem letzterer durchaus der empfangende war.

Mit Friedrich Lempp war ein Mann in Schillers Umgebung eingetreten, der gerade diejenige Seite der Bildung, die dem Dichter noch am meisten fehlte, die philosophische, in sich in gewisser Weise verkörperte, eine Seite, der Lempp, obwohl von Fach Jurist, sein ganzes Leben hindurch treu geblieben ist. Wir wissen nicht, ob unter dem Eindruck dieses philosophisch gerichteten Geistes Schillers und seines getreuen Hoven Entschluß reifte, sich zunächst in allen freien Stunden, die ihnen die Fachstudien ließen, der Philosophie zu widmen; jedenfalls ist sicher, daß bei Schiller zu Gunsten dieser Studien seit dem Frühjahr 1778 eine „Pause in der Poeterei" eintrat, die auch noch im Jahre 1779 anhielt[1]). In dieser Zeit nun war neben Abel Friedrich Lempp, Schillers geistiger Führer und in diesen Jahren erwarb Schiller nicht nur die für seinen künftigen Dichterberuf so notwendigen philosophischen Kenntnisse, sondern es bildete sich in ihm auch die Weltanschauung des Humanismus zu dem festen Kerne seines Wesens aus, dem er sein ganzes Leben hindurch treu geblieben ist. Der hohe Flug des Idealismus, der Schiller kennzeichnet, erhielt damals die theoretische Unterlage, und es verdient angemerkt zu werden, daß nach Abels und Lempps Zeugnis vornehmlich Adam Fergusons Moralphilosophie auf Schillers Entwicklung von Einfluß geworden ist.[2]) Man weiß, daß Ferguson auf Bacos, Lockes und Leibniz' Wegen wandelte. Wir wissen nicht, ob Lempp zu den Mitgliedern des Dichterbundes gehört hat; sicher ist dagegen, daß er in jenen Jahren seiner persönlichen Beziehungen zu Schiller ebenso wie Petersen den Anschluß an einen andern Bund, den Bund der freien Maurer, gesucht und gefunden hat.

In eben diesen Jahren befestigte sich die Freundschaft mit Wilhelm Petersen fortgesetzt; „Petersen sei", schrieb Schiller damals, „fürtrefflich begabt, aufrichtiger Freund seiner Freunde und Liebhaber der Philosophie"[3]) und dies Urteil fand in der wachsenden Innigkeit des Verkehrs, namentlich seitdem Petersen im Jahre 1779 die Akademie verlassen hatte und Schiller 1780 gefolgt war, seine Bestätigung. Petersen war es, von dem sich Schiller zuerst die Fehler seiner damals rasch hingeworfenen Räuber vorhalten ließ, der den ersten Versuch

[1]) Karl Berger, Schiller, sein Leben und seine Werke. München 1905 I, 93.
[2]) Hartmann a. O. S. 110.
[3]) Hartmann a. O. S. 187.

machte, gelegentlich einer Reise nach Darmstadt, Speyer und Mannheim einen Verleger für das Drama zu finden und der den ohne Urlaub zur ersten Räuber-Aufführung heimlich nach Mannheim eilenden Schiller im Jahre 1782 begleitete.

Ganz nach der Art der übrigen poetischen Assoziationen veranstalteten die Mitglieder poetische Wettstreite, und ermunterten sich gegenseitig zur Mitarbeit an den moralischen oder poetischen Wochenschriften, die von älteren Gesinnungs- und Bundesgenossen herausgegeben wurden, um womöglich dann allmählich zu selbständigen Büchern oder zur Herausgabe eigener Wochenschriften überzugehen.

Die Stoffe, die man sich in diesem Kreise wählte, gewähren einen Einblick in die Überlieferungen, welche hier lebendig waren. Das Zeitalter der Renaissance war es, das neben der englischen Philosophie und den englischen Dichtern, von denen Schiller namentlich den durch Abel ihm zuerst nahe gebrachten Shakespeare mit Leidenschaft ergriff, die jungen Leute beschäftigte, zu dem sich merkwürdigerweise sowohl bei Petersen wie bei anderen Brüdern eine Vorliebe für Valentin Andreae gesellte.[1]) Das erste Trauerspiel, an dem Schiller mit angestrengtesten Kräften lange Zeit gearbeitet hat — er hat später manches daraus in die Räuber übernommen, das Ganze aber selbst vernichtet — war der Geschichte der Renaissance entlehnt und führte den Titel Cosmus von Medici.

Und zu derselben Zeit, wo er die Feder für seinen ersten dramatischen Entwurf ansetzte, fühlte er auch das Bedürfnis, sich und anderen über seine jetzige philosophisch-religiöse Weltbetrachtung Rechenschaft zu geben, und die ersten philosophischen Ergüsse unseres Dichters kamen an das Licht.

In den Sitzungen und Versammlungen der Assoziation waren schon während der Zeit, wo Schiller noch die Akademie besuchte, mancherlei Gedichte, Epigramme u. s. w. entstanden, die man aus guten Gründen einstweilen nicht dem Druck übergeben hatte. Zu Beginn der achtziger Jahre entschloß sich Schiller nach

[1]) Petersen legte seine Studien über „Das Leben Joh. Val. Andreaes“ in dem „Württembergischen Repertorium“ 1782/83 nieder; hier veröffentlichte er auch „Neue Erläuterungen zur Geschichte der Rosenkreuzer und Goldmacher“. — Auch ein anderes Mitglied des Freundeskreises, Atzel, beschäftigte sich mit Valentin Andreae (Hartmann a. O. S. 307).

Verabredung mit Petersen, eine Anzahl älterer Gedichte der Freunde in einer Sammlung herauszugeben, die anfänglich den in den Kreisen der Sozietäten üblichen Namen „Musen-Almanach" erhalten sollte, dann aber unter dem Titel „Anthologie auf das Jahr 1782" das Licht erblickte [1]).

In seinen Aufzeichnungen über die Arbeiten der „ästhetischen Assoziation" erzählt Scharffenstein, daß Schiller ein Stück tragischen Inhalts, H. — es ist Haug oder Hoven gemeint — einen Roman à la „Werther" und Petersen ein Ritterstück gemacht habe [2]). Scharffenstein, den sein Gedächtnis nicht selten im Stich läßt, hat versäumt, hinzuzufügen, daß die Freunde an solchen Aufgaben gemeinsam zu arbeiten pflegten und daß der neue Werther, von dem uns später Schiller selbst erzählt, als Roman in Briefform geplant war, der den Titel führen sollte „Briefe Julius an Raphael" [3]). Für die Bearbeitung dieses Romans nun hatte Schiller ein Gedicht geliefert, das er im Jahre 1782 in der Anthologie unter dem Titel „Die Freundschaft" veröffentlicht hat, ein Gedicht, das Richard Weltrich mit Recht eine „Gedankendichtung von außerordentlichem Schwergewicht" nennt.

Ein wohlgefügtes Gebäude einer in sich fest geschlossenen Weltbetrachtung tritt uns hier in vollendeter dichterischer Schönheit entgegen — ein Gebäude, dessen logischer Schlußstein in der letzten Strophe gegeben ist:

„Freundlos war der große Weltenmeister,
Fühlte Mangel — darum schuf er Geister,
Sel'ge Spiegel seiner Seligkeit! —
Fand das höchste Wesen schon kein Gleiches,
Aus dem Kelch des ganzen Seelenreiches
Schäumt ihm — die Unendlichkeit".

Die Idee des All und zwar eines beseelten Alls ist es, die den Ausgangspunkt dieser Lehre von der Welt und von dem Weltenmeister bildet. Die Ansätze der Alleinslehre werden sichtbar.

1) Näheres bei Weltrich, Schiller, I, S. 499 ff. Nach den Chiffern zu schließen, waren 23 Verfasser an der Sammlung beteiligt. Die meisten Gedichte rühren von Schiller her. Das Titelblatt trägt das Bild (Kopf) des Apollo, des Gottes des Lichts, als Vignette.

2) Hartmann a. O., S. 149.

3) Minor, Schiller I, S. 236.

„Stünd im All der Schöpfung ich alleine,
Seelen träumt ich in die Felsensteine,
Und umarmend küßt ich sie —
Meine Klagen stöhnt ich in die Lüfte,
Freute mich, antworteten die Klüfte,
Tor genug! Der süßen Sympathie“.

Die Welt der Geister und die Welt der Körper, die wir um uns sehen, sind ins Dasein getretene Gedanken Gottes, die ähnlich den Weltkörpern, die um die Sonne kreisen, sich um die große Geistersonne, den ewigen Wesenlenker, bewegen, und die nach den kosmischen Gesetzen der Harmonie und Sympathie, der Ordnung und der Liebe, der ewigen Vollendung entgegen gehen.

Freund! Genügsam ist der Wesenlenker —
Schämen sich kleinmeisterliche Denker,
Die so ängstlich nach Gesetzen späh'n —
Geisterreich und Körperweltgewühle,
Wälzet Eines Rades Schwung zum Ziele,
Hier sah es mein Newton gehn.

Sphären lehrt es, Sklaven eines Zaumes
Um das Herz des großen Weltenraumes
Labyrinthenbahnen zieh'n —
Geister in umarmenden Systemen
Nach der großen Geistersonne strömen,
Wie zum Meere Bäche flieh'n.

War's nicht dies allmächtige Getriebe,
Das zum ew'gen Jubelbund der Liebe
Unsere Herzen aneinander zwang?
Raphael, an deinem Arm — o Wonne!
Wag auch ich zur großen Geistersonne
Freudig, mutig den Vollendungsgang.

Die Liebe ist es, d. h. der ewige Weltenmeister selbst, der die Herzen zu sich und zu einander zwingt und der den Einzelnen an der Hand der Freundschaft und der Liebe den Weg zur Weisheit und zur Vollendung stufenweise emporführt. Und das ist eben der tiefe Sinn des Liedes, das der Dichter gerade im Hinblick auf diesen Gedanken „Die Freundschaft“ betitelt hat.

Dies hohe Lied der Liebe ist von da an mit der gesamten Weltbetrachtung, auf der es ruht, der Grundakkord in Schillers Gedankenwelt geblieben. Und diejenigen „kleinmeisterlichen Denker“, die hierin einen „vagen Pantheismus ohne wissenschaftlichen Wert und ohne klare Definitionen“ erkennen — wie oft sind nicht solche Äußerungen gerade in Rücksicht auf diese früheste philosophische Gedankendichtung Schillers gefallen[1]) — wollen wir doch daran erinnern, daß Hegel die letzten drei Zeilen an das Ende seiner Phänomenologie des Geistes gesetzt hat, und daß das philosophische Denken des beginnenden 19. Jahrhunderts sich vielfach darin wieder erkannt hat.

Diese Dichtung war im Jahre 1782 aus dem beabsichtigten Roman „Briefe Julius an Raphael“, für die sie gedichtet war, von Schiller herausgenommen und vorweg in der Anthologie veröffentlicht worden. Wie wertvoll aber Schiller selbst dies poetische Bekenntnis hielt und wie sehr er auch noch im Jahre 1786 seine Ansichten darin wiedererkannte, erhellt aus dem Umstand, daß er damals das Gedicht von neuem, jetzt aber in dem Zusammenhang drucken ließ, in dem es entstanden war. Die damals erschienenen „Philosophischen Briefe“ enthalten die „Briefe Julius an Raphael“ und darin auch die mit diesen erwachsene Theosophie des Julius und darin die herrlichen Strophen „Die Freundschaft“.

„Hier, mein Raphael, heißt es am Schluß der Briefe Julius an Raphael, hast Du das Glaubensbekenntnis meiner Vernunft... So, wie Du hier findest, ging der Same auf, den Du selber in meine Seele streutest. Spotte nun oder freue Dich, oder erröte über Deinen Schüler. Wie Du willst — aber diese Philosophie hat mein Herz geadelt und die Perspektive meines Lebens verschönert. Möglich, mein Bester, daß das ganze Gerüst meiner Schlüsse ein bestandloses Traumbild gewesen — die Welt, wie ich sie hier malte, ist vielleicht nirgends als im Gehirn Deines Julius wirklich — vielleicht, daß nach Ablauf der tausend, tausend Jahre jenes Richters, wo der versprochene weise Mann auf dem Stuhle sitzt, ich bei Erblickung des wahren Originals meine schülerhafte Zeichnung schamrot in Stücken reiße. — Alles dies mag eintreffen, ich erwarte es; dann aber, wenn die Wirklichkeit meinem Traume auch nicht einmal ähnelt, wird mich die Wirklichkeit um so entzückender, um so majestätischer überraschen. Sollten meine

[1]) Vergl. u. a. Carl Twesten, Schiller in seinem Verhältnis zur Wissenschaft, Berlin 1863, S. 20.

Ideen wohl schöner sein als die Ideen des ewigen Schöpfers? Wie? sollte der es wohl dulden, daß sein erhabenes Kunstwerk hinter den Erwartungen eines sterblichen Kenners zurückbleibt?"

Als ein „Fragment aus alten Papieren" bezeichnet Schiller in der Ausgabe der „Philosophischen Briefe" von 1786 den ursprünglich als Teil des geplanten Romans „Julius an Raphael" gedachten Aufsatz, den er unter dem Titel „Theosophie des Julius" den Briefen eingereiht hat.

„Das Universum — so beginnt die Theosophie des Julius — ist ein Gedanke Gottes. Nachdem dieses idealste Geistesbild in die Wirklichkeit hinübertrat, und die geborene Welt den Riß ihres Schöpfers erfüllte — erlaube mir diese menschliche Vorstellung — so ist der Beruf aller denkenden Wesen in diesem vorhandenen Ganzen die erste Zeichnung wieder zu finden, die Regel in der Maschine, die Einheit in der Zusammensetzung, das Gesetz in dem Phänomen aufzusuchen und das Gebäude rückwärts auf seinen Grundriß zu übertragen. Also gibt es für mich nur eine einzige Erscheinung in der Natur, das denkende Wesen. Die große Zusammensetzung, die wir Welt nennen, bleibt mir jetzo nur merkwürdig, weil sie vorhanden ist, mir die mannigfaltigen Äußerungen jenes Wesens symbolisch zu bezeichnen. Alles in mir und außer mir ist nur Hieroglyphe einer Kraft, die mir ähnlich ist. Die Gesetze der Natur sind die Chiffern, welche das denkende Wesen zusammenfügt, sich dem denkenden Wesen verständlich zu machen — das Alphabet, vermittelst dessen alle Geister mit dem vollkommensten Geist und mit sich selbst unterhandeln. Harmonie, Wahrheit, Ordnung, Schönheit, Vortrefflichkeit geben mir Freude, weil sie mich in den tätigen Zustand ihres Erfinders, ihres Besitzers versetzen, weil sie mir die Gegenwart eines vernünftig empfindenden Wesens verraten, und meine Verwandtschaft mit diesem Wesen mich ahnden lassen. Eine neue Erfahrung in diesem Reiche der Wahrheit, die Gravitation, der entdeckte Umlauf des Blutes, das Natursystem des Linnäus heißen mir ursprünglich eben das, was eine Antike im Herkulanum hervorgegraben — beides nur Widerschein eines Geistes, neue Bekanntschaft mit einem mir ähnlichen Wesen. Ich bespreche mich mit dem Unendlichen durch das Instrument der Natur, durch die Weltgeschichte — ich lese die Seele des Künstlers in seinem Apollo . . . Wie merkwürdig wird mir nun alles! — Jetzt, Raphael, ist alles bevölkert um mich herum.

Es gibt für mich keine Einöde in der ganzen Natur mehr. Wo ich einen Körper entdecke, da ahnde ich einen Geist. — Wo ich Bewegung merke, da rate ich auf einen Gedanken" . . .

Nachdem Schiller in diesen Sätzen seine Auffassung von dem Weltenmeister und seinem Kunstwerk im Sinne Platos kurz skizziert hat, wendet er sich in einem zweiten Abschnitt zur „Idee", wie er sagt.

„Alle Geister, führt er aus, werden angezogen von Vollkommenheit — Alle — es gibt hier Verirrungen, aber keine einzige Ausnahme — alle streben nach dem Zustand der höchsten freien Äußerung ihrer Kräfte, alle besitzen den gemeinschaftlichen Trieb, ihre Tätigkeit auszudehnen, alles an sich zu ziehen, in sich zu versammeln, sich eigen zu machen, was sie als gut, als vortrefflich, als reizend erkennen. Anschauung des Schönen, des Wahren, des Vortrefflichen ist augenblickliche Besitznehmung dieser Eigenschaften. Welchen Zustand wir wahrnehmen, in diesen treten wir selbst . . .

Etwas ähnliches sagt einem jeden schon das innere Gefühl. Wenn wir z. B. eine Handlung der Großmut, der Tapferkeit, der Klugheit bewundern, regt sich da nicht ein geheimes Bewußtsein in unserm Herzen, daß wir fähig wären ein gleiches zu tun? Schnelles und inniges Kunstgefühl für die Tugend gilt darum allgemein für ein großes Talent zu der Tugend, wie man im Gegenteil kein Bedenken trägt, das Herz eines Mannes zu bezweifeln, dessen Kopf die moralische Schönheit schwer und langsam faßt . . .

Ich wollte erweisen, mein Raphael, daß es unser eigener Zustand ist, wenn wir einen fremden empfinden, daß die Vollkommenheit auf den Augenblick unser wird, worin wir uns eine Vorstellung von ihr erwecken, daß unser Wohlgefallen an Wahrheit, Schönheit und Tugend sich endlich in das Bewußtsein eigener Veredlung, eigener Bereicherung auflöset, und ich glaube, ich habe es erwiesen.

Wir haben Begriffe von der Weisheit des höchsten Wesens, von seiner Güte, von seiner Gerechtigkeit, aber keinen von seiner Allmacht. Seine Allmacht zu bezeichnen, helfen wir uns mit der stückweisen Vorstellung dreier Successionen. Nichts, sein Wille und Etwas. Es ist wüste und finster — Gott ruft: Licht — und es wird Licht. Hätten wir eine Real-Idee seiner wirkenden Allmacht, so wären wir Schöpfer, wie Er." . . .

„Jetzt, bester Raphael, fährt er fort, laß mich herumschauen, die Höhe ist erstiegen, der Nebel ist gefallen, wie in einer blühenden Landschaft stehe ich mitten im Unermeßlichen. Ein reineres Sonnenlicht hat alle meine Begriffe geläutert.

Liebe also — das schönste Phänomen in der beseelten Schöpfung, der allmächtige Magnet in der Geisterwelt, die Quelle der Andacht und der erhabensten Tugend — Liebe ist nur der Widerschein dieser einzigen Urkraft, eine Anziehung des Vortrefflichen, gegründet auf einen augenblicklichen Tausch der Persönlichkeit, eine Verwechslung der Wesen.

Wenn ich hasse, so nehme ich mir etwas, wenn ich liebe, so werde ich um das reicher, was ich liebe. Verzeihung ist das Wiederfinden eines veräußerten Eigentums — Menschenhaß ein verlängerter Selbstmord; Egoismus die höchste Armut eines erschaffenen Wesens.

Als Raphael sich meiner letzten Umarmung entwand, da zerriß meine Seele, und ich weine um den Verlust meiner schöneren Hälfte. An jenem seligen Abend — Du kennst ihn — da unsre Seelen sich zum erstenmal feurig berührten, wurden alle Deine großen Empfindungen mein, machte ich nur mein ewiges Eigentumsrecht auf Deine Vortrefflichkeit geltend — stolzer darauf, Dich zu lieben, als von Dir geliebt zu sein, denn das erste hatte mich zu Raphael gemacht.

War's nicht das allmächtige Getriebe,
Das zum ewigen Jubelruf der Liebe
Uns're Herzen aneinander zwang?
Raphael, an deinem Arm — o Wonne! —
Wag' auch ich zur großen Geistersonne
Freudig den Vollendungsgang.

Glücklich! Glücklich! Dich hab' ich gefunden,
Hab' aus Millionen Dich umwunden,
Und aus Millionen mein bist Du.
Laß das wilde Chaos wiederkehren,
Durch einander die Atome stören,
Ewig flieh'n sich uns're Herzen zu.

Muß ich nicht aus Deinen Flammenaugen
Meiner Wollust Widerstrahlen saugen?
Nur in Dir bestaun ich mich.

Schöner malt sich mir die schöne Erde,
Heller spiegelt in des Freund's Gebärde
Reizender der Himmel sich.

Schwermut wirft die bangen Tränenlasten
Süßer von des Leidens Sturm zu rasten
In der Liebe Busen ab.
Sucht nicht selbst das folternde Entzücken,
Raphael, in Deinen Seelenblicken
Ungeduldig ein wollüst'ges Grab.

Stünd' im All der Schöpfung ich alleine
Seelen träumt ich in die Felsensteine
Und umarmend küßt' ich sie.
Meine Klagen stöhnt ich in die Lüfte,
Freute mich, antworteten die Klüfte,
Tor, genug der süßen Sympathie.

Liebe findet nicht statt unter gleichtönenden Seelen, aber unter harmonischen. Mit Wohlgefallen erkenne ich meine Empfindungen wieder in dem Spiegel der Deinigen, aber mit feuriger Sehnsucht verschlinge ich die höheren, die mir mangeln. . . .

Es gibt Augenblicke im Leben, wo wir aufgelegt sind, jede Blume und jedes entlegene Gestirn, jeden Wurm und jeden geahndeten höheren Geist an den Busen zu drücken — ein Umarmen der ganzen Natur gleich uns'rer Geliebten. Du verstehst mich, mein Raphael, der Mensch, der es so weit gebracht hat, alle Schönheit, Größe, Vortrefflichkeit im kleinen und großen der Natur aufzulesen, und zu dieser Mannigfaltigkeit die große Einheit zu finden, ist der Gottheit schon sehr viel näher gerückt. Die ganze Schöpfung zerfließt in seine Persönlichkeit. Wenn jeder Mensch alle Menschen liebte, so besäße jeder einzelne die Welt.

Warum soll es die ganze Gattung entgelten, wenn einige Glieder an ihrem Werte verzagen? Ich bekenne es freimütig, ich glaube an die Wirklichkeit einer uneigennützigen Liebe. Ich bin verloren, wenn sie nicht ist; ich gebe die Gottheit auf, die Unsterblichkeit und die Tugend. Ich habe keinen Beweis für diese Hoffnungen mehr übrig, wenn ich aufhöre an die Liebe zu glauben. Ein Geist, der sich allein liebt, ist ein schwimmendes Atom im unermeßlichen leeren Raum".

Wie deutlich tritt in diesen Ausführungen die Tatsache an das Licht, daß die platonisch-altchristliche Idee, die Idee der Humanität von dem unendlichen Werte jeder Menschenseele, ohne die die Liebe in Schillerschem Sinne nicht besteht, in ihrer befreienden Kraft in ihm lebendig geworden war. Schiller fühlte selbst, daß er damit in einen grundlegenden Gegensatz zu den Anschauungen der herrschenden Dogmatik getreten und in ein neues Feldlager übergegangen war. Unsere Zeit, sagt er an derselben Stelle, widerspricht dieser Lehre; viele unserer denkenden Köpfe haben es sich angelegen sein lassen, das „Gepräge der Gottheit", das in der menschlichen Seele wohnt, zu verwischen; von dem „Knechtsgefühl ihrer eigenen Entwürdigung" geleitet, sind sie außerstande, ein Phänomen zu erklären, das ihrem „begrenzten Herzen zu göttlich ist". „Aus einem trostlosen Egoismus haben sie ihre trostlose Lehre gesponnen und ihre eigene Beschränkung zum Maßstabe des Schöpfers gemacht — entartete Sklaven, die unter dem Klang ihrer Ketten die Freiheit verschreien".

Der letzte Abschnitt der Theosophie handelt von Gott der Natur und der Liebe. „Alle Vollkommenheiten im Universum sind vereinigt in Gott. Gott und Natur sind zwei Größen, die sich vollkommen gleich sind". Die ganze Summe harmonischer Kraft, die Gott vereinigt in sich trägt, ist in der Natur, seinem Abbilde, in unzähligen Graden und Stufen vereinzelt. „Wie sich im prismatischen Glase ein weißer Lichtstrahl in sieben dunkle Strahlen spaltet, hat sich das göttliche Ich in zahllose empfindende Substanzen gebrochen." „Die vorhandene Form des Naturgebäudes ist das optische Glas und alle Tätigkeit der Geister nur ein unendliches Farbenspiel jenes einfachen göttlichen Strahles."

Die Anziehung der Elemente brachte die körperliche Form der Natur zustande. Die Anziehung der Geister, ins Unendliche vervielfältigt, müßte endlich zur Aufhebung der Trennung von Gott führen. Eine solche Anziehung der Geister ist die Liebe.

„Also Liebe, mein Raphael, ist die Leiter, worauf wir emporklimmen zur Gottähnlichkeit.

Tote Gruppen sind wir, wenn wir hassen,
Götter, wenn wir liebend uns umfassen,
Lechzen nach dem süßen Fesselzwang.
Aufwärts durch die tausendfachen Stufen
Zahlenloser Geister, die nicht schufen,
Waltet göttlich dieser Drang.

Arm in Arme, höher stets und höher
Vom Barbaren bis zum griech'schen Seher,
Der sich an den letzten Seraph reiht,
Wallen wir einmüt'gen Ringeltanzes,
Bis sich dort im Meer des ew'gen Glanzes
Sterbend untertauchen Maß und Zeit.

Freundlos war der große Weltenmeister,
Fühlte Mangel, darum schuf er Geister,
Sel'ge Spiegel seiner Seligkeit.
Fand das höchste Wesen schon kein Gleiches,
Aus dem Kelch des ganzen Wesenreiches
Schäumt ihm die Unendlichkeit.

Liebe, mein Raphael, ist das wuchernde Arkan, den entadelten König des Goldes aus dem unscheinbaren Kalke wieder herzustellen, das Ewige aus dem vergänglichen und aus dem zerstörenden Brande der Zeit das große Orakel der Dauer zu retten.

Was ist die Summe von allem bisherigen?

Laßt uns Vortrefflichkeit einsehen, so wird sie unser. Laßt uns vertraut werden mit der hohen idealischen Einheit, so werden wir uns mit Bruderliebe anschließen aneinander. Laßt uns Schönheit und Freude pflanzen, so ernten wir Schönheit und Freude. Laßt uns helle denken, so werden wir feurig lieben. Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist, sagt der Stifter unseres Glaubens. Die schwache Menschheit erblaßte bei diesem Gebote, darum erklärte er sich deutlicher: liebet euch unter einander.

Weisheit mit dem Sonnenblick,
Große Göttin tritt zurück,
Weiche vor der Liebe!

Wer die steile Sternenbahn
Ging dir heldenkühn voran
Zu der Gottheit Sitze?
Wer zerriß das Heiligtum,
Zeigte dir Elysium
Durch des Grabes Ritze?
Lockte sie uns nicht hinein,
Möchten wir unsterblich sein?

Suchten auch die Geister
Ohne sie den Meister?
Liebe, Liebe leitet nur
Zu dem Vater der Natur,
Liebe nur die Geister.

„Eine Wahrheit“ — so schließt Schiller seine Aufzeichnungen — „eine Wahrheit ist es, die gleich einer festen Achse gemeinschaftlich durch alle Religionen und Systeme geht: Nähert Euch dem Gott, den Ihr meint“.

Wir haben hier den Inhalt dieses ergreifenden Bekenntnisses einer großen Seele in allen wesentlichen Teilen wiedergegeben und absichtlich auf jede Zwischenbemerkung verzichtet, die den mächtigen Eindruck des Ganzen nur hätte stören können. Nur eine Frage muß zum Schlusse hier wenigstens gestreift werden, da sie für die Frage der Entwicklungsgeschichte Schillers und für die Beurteilung der Kräfte, die darauf eingewirkt haben, doch von Erheblichkeit ist. Schiller nennt das in Rede stehende Stück der Philosophischen Briefe im Jahre 1786 ein „Fragment aus alten Papieren“, und diese alten Papiere — alles was in Stuttgart geschehen war, erschien Schiller in der Dresdner Epoche unendlich weit abliegend — können nur in der Zeit von 1778 bis 1780 entstanden sein, wo sein Denken den philosophischen Studien so lebhaft zugewandt war, wie es bis 1786 nie wieder der Fall gewesen ist.

Der Freund aber, der damals die ersten Strahlen des Lichts in Schillers Seele goß und der der treue philosophische Berater seines Freundes auch später noch geblieben ist[1]), war Friedrich Lempp, und daher hat schon Jacob Minor, wohl der genaueste Kenner dieser Dinge, der bis dahin unwidersprochenen Ansicht Ausdruck gegeben, daß der Raphael der Briefe kein anderer als der seit 1778 mit Schiller auf das innigste verbundene Lempp gewesen ist[2]).

---

[1]) Ein sehr interessanter philosophischer Brief Lempps an Schiller vom 10. September 1802 ist zuerst gedruckt bei Ernst Müller, Schillers Jugenddichtung und Jugendleben. Stuttgart 1896, S. 148 ff. — Den philosophischen Briefwechsel zwischen Lempp und Scharffenstein hat Jul. Hartmann a. a. O. S. 228 ff. abgedruckt.

[2]) Minor, Schiller. Sein Leben und seine Werke. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung. I, 236.

Eben in dieser Zeit des herzlich-brüderlichen Verkehrs mit Abels begabtem Schüler Lempp sind die „Philosophie der Physiologie“ und die beiden Festreden vom 10 Januar 1779 und vom gleichen Tage 1780 entstanden, deren philosophischer Gedanken-Inhalt sich auf das vollkommenste mit der Theosophie des Julius und der frühesten Schillerschen Gedankendichtung deckt.

Die erstgenannte Arbeit machte trotz mancher Mängel auf alle Freunde tiefen Eindruck. Herzog Karl Eugen, dem sein scharfer Verstand und das reiche Vergleichsmaterial seiner übrigen „Söhne“ (wie er die Karlsschüler nannte) ein sicheres Urteil ermöglichte, war in hohem Grade überrascht. Er tat den ungewöhnlichen Schritt, daß er die Arbeit dem Großbritannischen Legations-Rat Gottlieb Christian von Mosheim — Mosheim war tätiger Maurer — „in der Stille“ übersandte und diesen auf das „vorzügliche Genie des jungen Mannes“ ausdrücklich hinwies. Noch immer bestanden die Gegensätze, in denen sich der Herzog und seine Freunde zu den herrschaftslüsternen Gegnern befanden, und jener wie diese waren weitsichtig genug, um zu übersehen, was in diesen Kämpfen ein publizistisches Talent ersten Ranges, wie es hier heranwuchs, bedeuten konnte.

Von da an war ein stilles Einverständnis unter allen Nächstbeteiligten über die Förderung des „vorzüglichen Genies“ erzielt, und es läßt sich deutlich beobachten, daß jedes der beiden großen rivalisierenden Systeme, sowohl das neufranzösische der damals sogenannten strikten Observanz, dem Herzog Karl Eugen, Erbprinz Ludwig von Darmstadt, Dalberg und viele Fürsten und Herren angehörten, wie das neuenglische, zu dem sich Abel, Petersen, Lempp u. a. zählten, das aufkeimende seltene Talent heranzuziehen suchten. Das erste Ergebnis war, daß Herzog Karl Eugen gegen alles Herkommen den jungen Mediziner in zwei Jahren zweimal damit beauftragte, zur Geburtstagsfeier der Herzogin, seiner Gemahlin, die Festrede zu halten.

Beide Reden, sowohl diejenige, die am 10. Januar 1779 vorgetragen wurde — das Thema lautete „Gehört allzuviel Güte, Leutseligkeit und große Freigebigkeit im engsten Verstande zur Tugend?“ — wie die zweite, die „Die Tugend und ihre Folgen“ zum Gegenstande hatte, gaben dem jugendlichen Redner Gelegenheit, die Weltanschauung der „Theosophie“ öffentlich zu entwickeln. Die Liebe, hieß es in der zweiten Rede, die Liebe ist jene Macht in der Geisterwelt, die wir als Anziehungskraft in der Welt der

Körper beobachten. Das Wesen der Tugend ist Liebe zur Glückseligkeit; sie ist das harmonische Band von Liebe und Weisheit. In jauchzenden Tönen preist er die Liebe, die Erstgeborene des Himmels und die Weisheit, ihre schönste Gespielin. Die Liebe ist es, die aus der großen Welt der Geister eine Familie und aus soviel Myriaden Menschen die Söhne eines allliebenden Vaters macht. Wiederum spricht er vom All und von dem Weltsystem des Universums ganz im Sinne Platos und der Alleinslehre. Als Beispiel des Triumphs des Geistes über den Körper und für den Sieg des Menschen über das Schicksal beruft er sich auf Joseph Addisons († 1719) sterbenden Cato und beweist damit, daß ihm die Wortführer der alten Kultgesellschaften weit bekannter waren, als sie damals den Außenstehenden zu sein pflegten.[1])

In welchem Umfang Schillers Gedankenleben damals aufgewühlt war, und in welcher Richtung sich die gewaltigen Umwälzungen seines Denkens bewegten, das zeigen fast noch klarer als jene Bekenntnisse und Reden die Gedichte, die wir unter dem Namen der Laura-Oden zusammenzufassen pflegen. Es ist eine durchaus falsche Auffassung, wenn man diese Dichtungen lediglich als Erzeugnisse erotischer „Blutwallungen" betrachtet; so stark hier Sinnenreize auch mitgespielt haben mögen, so verschmelzen sie sich doch in einem solchen Umfang mit höheren Gedanken und Gefühlen, daß man in den Laura-Gedichten sehr wohl die Vorläufer der gewaltigen Gedankendichtungen seiner Mannesjahre erkennen kann. Und wie diese gesamte Laura-Lyrik, soweit sie philosophische Gedanken wiedergibt, von den Ideen des Platonismus eingegeben ist, das hat Schiller in der Selbstanzeige seiner Lieder, die er im „Württembergischen Repertorium" hat drucken lassen, angedeutet, ganz zu geschweigen, daß die neuere Forschung die Tatsachen an vielen Stellen klar erwiesen hat.[2]) Gleich das erste der Laura-Gedichte, die „Phantasie an Laura", führt uns in die Welt des Platonismus mitten hinein. Der Gedanke Platos, daß die Liebe die alles beherrschende Weltkraft ist, wird nach zwei Seiten hin ausgeführt: was die Anziehungskraft in der materiellen, das ist die Liebe in der moralischen Welt. Die Liebe

---

[1]) Daß auch der Einfluß Miltons in den damaligen Schriften Schillers hervortritt, s. bei Weltrich, Schiller, I, 399.

[2]) R. Weltrich, Friedrich Schiller. I, (1899) S. 442 ff.

als kosmische Kraft lenkt im Sinne Newtons die „Sphären in einander“:

Tilge sie vom Uhrwerk der Naturen —
Trauernd auseinander springt das All,
In das Chaos donnern eure Welten,
Weint, Newtone, ihren Riesenfall!

Gleichzeitig aber ist die Liebe auch das belebende Prinzip in der Welt der Geister:

Tilg die Göttin aus der Geister Orden,
Sie erstarren in der Körper Tod,
Ohne Liebe kehrt kein Frühling wieder,
Ohne Liebe preist kein Wesen Gott!

Wer erinnert sich dabei nicht der oben erwähnten Verse:

Geisterreich und Körperweltgewühle
Wälzet Eines Rades Schwung zum Ziele —

nämlich der Schwung des einen Rades Liebe.

Und das ist nun das wichtige in dieser Entwicklung: die Gedanken, die der jugendliche Schiller mit der lebhaftesten Begeisterung seiner reinen Seele erfaßt hat, sind das ganze Leben hindurch in Treue von ihm festgehalten und bewahrt worden. Die Denkart, in der er damals sozusagen neu geboren wurde, ist die Eigenart des Dichters und des Menschen in allen wesentlichen Punkten geblieben. Hier in diesen Anschauungen und seelischen Erlebnissen liegen die Keime für alle späteren geistigen Blüten und Früchte. Alle seine kleinen und großen Poesien wurzeln hier. Die Stimmungen, aus welcher das „Lied an die Freude“, „Die Künstler“, später die „Götter Griechenlands“, das „Ideal und das Leben“, die Gestalten des Don Carlos und des Marquis Posa hervorgegangen sind, klingen hier zum ersten Male an.

Weniger als vielen anderen großen Dichtern war es Schiller gegeben, die Dinge der Außenwelt, die er zu gestalten suchte, naiv in sich wiederzuspiegeln; er war kein naiver, sondern ein „sentimentalischer Dichter“, d. h., er maß alle Stoffe an einem ihm vorschwebenden sittlich-philosophischen Ideal, ja die Dinge hatten nur Wert für ihn, sofern er sie zu diesem Ideal in eine bestimmte Beziehung setzen konnte. Dies Ideal

schwebte Schiller in der Form einer festen Weltanschauung und Gesinnung vor, und diese Gesinnung hatte seit jener entscheidenden Epoche seines Lebens eine bestimmte und in sich abgeschlossene Gestalt gewonnen. Gerade für einen solchen Dichter war der feste Untergrund, den sein Denken nunmehr erhalten hatte, eine Voraussetzung jeder weiteren großen Wirksamkeit.

Und wie in jenem entscheidenden Zeitabschnitt der „Theosoph" Schiller in fast fertiger Gestalt uns entgegentritt, so auch Schiller der Dramatiker. Und wie er im Gewande theosophischer Abhandlungen das hohe Lied der Weisheit und der Schönheit vortrug, so verkündete er im Gewande der dramatischen Dichtung den glühenden Freiheitsdrang und die Begeisterung für die Stärke, die er als höchste Zier echter Manneswürde betrachtete. Die Räuber gewannen Gestalt in Schillers Geiste.

Wir wissen nicht genau, wann die ersten Entwürfe des Dramas entstanden sind; sicher ist dagegen, daß die beiden Freunde, die bei der geistigen Neugeburt Schillers in erster Linie Pate gestanden hatten, Petersen und Abel auch die ersten waren, deren Ansichten Schiller über sein rasch hingeworfenes Werk einholte[1]).

Offenbar reichen die Anfänge bis tief in die akademischen Jahre, die Schiller am Schlusse des Jahres 1780 beendet hatte, zurück und es ist nicht ausgeschlossen, daß der Herzog, der durch seine Organe alles erfuhr, schon frühzeitig von dem Stück und seinen revolutionären und rohen Scenen Wind bekommen hat. Jedenfalls ist sicher, daß die Sympathie, mit der Karl Eugen noch Schillers Festrede vom 10. Januar 1780 angehört hatte, im Laufe des Jahres stark erkaltete. Hatte er doch Schiller nicht einmal den Grad eines Chevaliers erteilt und ihn in den „kleinen akademischen Orden" aufgenommen, in dem die Mitglieder des neufranzösischen Systems ihre künftigen Ordensglieder zu sammeln pflegten, ja er hatte sogar dem zeitweilig bevorzugten „Sohne" eine amtliche Stellung gegeben, die Schiller als eine Art von Zurücksetzung betrachtete. Es war klar, daß Schiller, solange er an derartigen revolutionären Dramen arbeitete, auf eine Beförderung durch den Herzog nicht zu rechnen hatte.

---

[1]) Jul. Hartmann a. O. S. 188.

Schiller, der wohl wußte, wie viel für die Aufnahme seines Erstlingswerkes von der Stellungnahme Weimars abhänge, hatte das Glück, in Friedrich August Clemens Werthes, der seit dem Frühjahr 1781 Professor der italienischen Literatur an der Akademie war, einen Fürsprecher zu finden. Werthes war damals wohl der einzige Stuttgarter Freund, der zu Goethe und Wieland persönliche Beziehungen besaß. Werthes, als Pfarrerssohn in Buttenhausen in Württemberg 1748 geboren, hatte seine Ausbildung in Mannheim und Düsseldorf erhalten, in Venedig, Lausanne, Münster und Erfurt gelebt, war im Jahre 1774 im Hause Friedrich Heinrich Jacobis Goethe persönlich näher getreten, und war dann Hauptmitarbeiter und zeitweilig Mitredakteur des „Teutschen Merkur" unter Wielands Leitung geworden. Zugleich aber hatte er vertraute Verbindung mit den Brüdern des Hainbundes angeknüpft, war auch wie die Mehrzahl der letzteren Maurer geworden.

Werthes war es dann, der auf Schillers Bitte die Räuber an Wieland schickte, durch den auch Goethe das Drama erhielt, und es befestigte Schillers Stellung in Stuttgart, wo er zwar von einigen schon damals gerühmt wurde, aber nach einer Äußerung Friedrich Nicolais doch sehr unterdrückt war[1]), daß freundliche Äußerungen Wielands bald in Stuttgart bekannt wurden. Das war es, was Werthes im Interesse Schillers gewünscht hatte, obwohl ersterem abweichende vertrauliche Bemerkungen Wielands und Goethes bekannt waren, die er nicht weiter gegeben hatte.

Ebenso wie einst Karl Eugen in der Zeit, als er Mosheim die Arbeit des jungen Genies schickte, den Wert einer solchen publizistischen Kraft erkannt hatte, ebenso sahen Freunde wie Werthes, Abel, Petersen, Nicolai und andere damalige Wortführer des neuenglischen Systems, das einst dem Herzog die Anerkennung

---

[1]) Abel und Petersen haben sich die größte Mühe gegeben, dem aufstrebenden Talent Helfer zu schaffen und u. a. im Jahre 1781 eine Beziehung zu dem Göttinger Historiker Spittler vermittelt. Aber der erste bekannte Literat, der, von den Brüdern angeregt, seinerseits dem „Unterdrückten" die Hand entgegenstreckte, war Fried. Nicolai, der den jungen Poeten im Juli 1782 persönlich aufsuchte. Schiller schrieb in Nicolais Stammbuch:

> „Ein edles Herz und die Musen verbrüdern die entlegensten Geister. Dieses erlaubt mir, mich ihrer wertesten Freundschaft zu empfehlen".

(s. Fritz Jonas in der Zeitschrift für deutsches Altertum XXV, 94.)

als Mitglied verweigert hatte,[1]) die Bedeutung ein, die eine so gewaltige literarische Kraft unter Umständen gewinnen konnte.

Wir haben schon früher darauf hingewiesen, daß Abel, der bei dem Besuch des Erzherzogs Joseph in Stuttgart, der im Jahre 1780 den Kaiserthron bestieg, die Festrede gehalten hatte, sich die Gunst dieses Fürsten erworben hatte und durch hochangesehene Freunde, wie den Grafen Kinsky, in dauernder Verbindung mit dem Wiener Hof und dem Kaiser geblieben war. In ähnlicher Weise war auch Werthes dadurch in Wien sehr gut beglaubigt, daß er mit dem Vizekanzler der Hofkanzlei, dem Freiherrn Tobias von Gebler in vertrauten Beziehungen stand, und es hängt damit zusammen, daß Werthes im Jahre 1783 nach Wien ging und im Kaiserstaat eine Anstellung erhielt. Das waren bei den bekannten Gesinnungen Josephs Verbindungen, die einem Freunde beider Männer selbst gegen starke Hände Schutz gewährten, wenn Abel und Werthes einen solchen etwa für erforderlich hielten.

Ebenso wie zum Kaiserhofe unterhielten Werthes und Abel sehr vertraute Beziehungen zu Mannheim und Heidelberg, wo sie häufiger persönlich verkehrten. Insbesondere wissen wir durch zufällige Umstände, daß Werthes im April 1781 mit einer Anzahl angesehener und einflußreicher Brüder an der Einweihung einer damals begründeten Loge zu Worms teilgenommen hat, deren Leitung Wolfgang Heribert von Dalberg übernahm und deren Mitglieder unter anderen neben Werthes der Bruder Heriberts Friedrich Hugo von Dalberg, der Prof. und Kirchenrat Karl Kasimir Wundt, die Hofgerichtsräte Ludwig Freiherr von Hövel und J. C. Tillmann, der Freiherr Jos. von Bentzel, u. a. waren.[2]) Es war eine für die gesamte Entwickelung des Bundes in Süddeutschland wichtige Tatsache, daß die Dalberge, „des heiligen römischen Reiches vorderste Erbritter“, sich in dieser Weise an die Spitze der Bewegung gestellt hatten.

Eben in denselben Wochen, wo diese Dinge sich vollzogen, war Wilhelm Petersen, der schon längst in Mannheim, Frankfurt,

---

[1]) Nach den im französischen Ordens-Systeme geltenden Grundsätzen konnten Fürsten Mitglieder des Ordens werden, ohne daß sie sich einer förmlichen Aufnahme unterzogen hatten; das war nach den Grundgesetzen des neuenglischen Systems nicht möglich; es sind dieses Punktes wegen viele Differenzen entstanden. Vgl. Keller, Die Tempelherrn und die Freimaurer. Berlin, Weidmann 1905.

[2]) Eine Liste der Teilnehmer besitzen wir nicht. Im übrigen beruhen die obigen Notizen auf urkundlichen Quellen.

Speyer, Worms u. s. w. Beziehungen besaß, wieder einmal in diesen Gegenden, und er ist es dann bekanntlich gewesen, der durch seine Vermittlung das Erscheinen von Schillers Räubern im Mai 1781 und ferner Schillers Beziehung zu dem Buchhändler Christian Friedrich Schwan hergestellt hat.

Der damalige Hofkammerrat und Buchhändler Schwan war wie Harper und andere ein Brandenburger (geb. 1733 zu Prenzlau) und hatte ursprünglich Theologie studiert. Dann war er Schriftsteller geworden, hatte lange im Ausland gelebt und im Jahre 1765 die Tochter des Frankfurter Buchhändlers Eßlinger geheiratet. Von hier nach Mannheim übergesiedelt hatte er ähnlich wie um dieselbe Zeit der Buchhändler Joh. Jac. Kanter in Königsberg[1]) und Joh. Friedr. Hartknoch in Riga[2]) sein gastfreies Haus zum literarischen Mittelpunkte der Freunde gemacht.

Wir wissen nicht, durch wessen Vermittlung Petersen gerade mit Schwan bekannt geworden war, erfahren aber durch Schwan selbst, daß er in Stuttgart Bekannte, darunter den Hofrat Kazner, besaß, welch letzter damals tätiges Mitglied der Loge „Zu den drei Cedern" gewesen ist. Man darf aus diesen wie anderen Anzeichen schließen, daß Schwan ebenso wie Eßlinger, Kanter, Hartknoch und sehr viele andere Buchhändler durch seine Eigenschaft als Maurer mit Petersen bekannt geworden ist.

Schwan erzählt uns nun in seinem Briefe vom 11. August 1781 an Schiller, worin er diesen als „Wertesten Freund" anredet, daß er sich sofort nach Empfang der Räuber in Schillers Interesse zu Dalberg begeben hat und der erste war, der dies tat. „Voller Enthusiasmus, sagt Schwan, lief ich gleich zu ihm, als ich von Ihnen die ersten sieben Bogen erhielt und las sie ihm brühwarm vor."

Damit waren Verbindungen eröffnet, die für Schillers Entwicklung entscheidend geworden sind. Nachdem Dalberg im Jahre 1781 auf Schwans Wunsch einige ermutigende Zeilen an das junge Genie, das der Ermunterung so sehr bedurfte, gerichtet hatte, antwortete Schiller: „Wenn meine Kräfte jemals an ein Meisterstück hinaufklettern können, so dank ich es Euer Excellenz wärmstem Beifall allein, so dankt es hochdenenselben auch die Welt."

Mit diesen Worten kennzeichnet Schiller besser als seine späteren Biographen die Bedeutung, die Dalberg für den Dramatiker

[1]) Vergl. MCG, 1903, S. 253 ff.

[2]) Vergl. MCG, 1903, S. 262 ff.

Schiller gewonnen hat. Die meisten beurteilen die Taten der helfenden Freunde so, als ob diese schon damals den gekrönten Dichterfürsten und den ewigen Liebling der Nation vor sich gehabt hätten. Man darf doch nicht vergessen, daß Dalberg wie Schwan, Klein, Beck und alle die anderen Mannheimer Freunde einen allerdings hochbegabten, aber mit sich selbst über Mittel und Ziele unklaren, mißvergnügten, oft cynischen und breitspurigen und unreifen jungen Mann vor sich hatten, der ein in seiner ersten Anlage unzweifelhaft revolutionäres und gar nicht bühnenfähiges Stück an einem kurfürstlichen Theater und in einer katholischen Residenzstadt aufgeführt zu sehen wünschte. Welcher katholische Hofintendant würde heute ohne weiteres ein Stück wie die Räuber von einem unbekannten jungen Manne auf die Bühne zu bringen wagen? Hatte doch Schiller selbst nicht gewagt, dem Stücke seinen Namen vorzusetzen!

Dalberg hatte doch in solchen Angelegenheiten bereits entmutigende Erfahrungen hinter sich. Der Versuch, das dramatische Werk eines damals bereits berühmten Dichters, nämlich Lessings Nathan, aufzuführen, den er bei Lebzeiten des Verfassers — Lessing starb am 15. Februar 1781 — gemacht hatte, war am Widerstand der Geistlichkeit gescheitert, und Dalbergs Stellung seinem von der Gesellschaft Jesu beherrschten und geleiteten Landesherrn gegenüber war durch diesen mißlungenen Anlauf natürlich lediglich erschwert worden. War nicht jetzt, auch wenn Dalberg sich für die Räuber einsetzte, ein ähnliches Mißlingen wahrscheinlich? Neben dem Hofintendanten und unabhängig von ihm stand doch die staatliche Zensurbehörde, die sich ihre Verhaltungslinie vornehmlich von den leitenden kirchlichen Kreisen vorzeichnen ließ.

Wenn Dalberg nicht starke Kräfte auf seiner Seite wußte, konnte er, ohne seine Stellung ernstlich zu gefährden, das neue Stück selbst in der abgemilderten Form, die er verlangte, kaum zur Aufführung annehmen, und es ist für den Kenner der geistigen Mächte, die sich damals unter Begünstigung des Kaisers Joseph II. gerade in der Pfalz gewaltig regten, nicht zweifelhaft, wo diese Kräfte gefunden worden sind; bis tief in die Hofgesellschaft hinein waren diese Kräfte still aber wirksam an der Arbeit.

Außerdem aber lebte Dalberg als Intendant des Nationaltheaters seit der Übersiedelung Ifflands und der Hauptmitglieder des Gothaer Hoftheaters nach Mannheim im J. 1779 in der

Umgebung von begabten und tätigen Männern, die sämtlich von den Toleranzgedanken Kaiser Josephs — außer Iffland und Anton von Klein waren Heinrich Beck (1760-1803), der nachmalige intime Freund Schillers, Michael Boeck (geb. 1743 zu Wien, gest. 1793 zu Mannheim) und Joh. David Beil (geb. 1754 zu Chemnitz, gest. 1794) Maurer — tief durchdrungen waren; und nach der Art, wie Dalberg die Geschäfte zu behandeln pflegte, waren die Wünsche dieser seiner ausführenden Organe für ihn doch sehr erheblich. [1])

Es scheint, daß auf seine immerhin verantwortungsvolle Entschließung auch einige Kritiken der Räuber nicht ohne Einfluß geblieben sind, die gerade in der Zeit der Verhandlungen der Öffentlichkeit übergeben wurden. Die erste — es ist überhaupt die erste öffentliche Kritisierung eines größeren Schillerschen Werks, die wir kennen — erschien in der „Erfurtischen Gelehrten Zeitung", am 24. Juli 1781 — eine Besprechung, die das dichterische Talent des Verfassers in hohen Tönen pries und außerdem betonte, daß der Verfasser „ein warmes Herz voll Gefühl und Drang für die gute Sache hat". Welche „gute Sache" damit gemeint war, sagt der Verfasser nicht, sicher ist aber, daß die „Erfurtische Gelehrte Zeitung", wie die meisten ähnlichen Wochenschriften, ihre Hauptmitarbeiter unter den Vorkämpfern der Humanität besaß. Man hat vermutet, daß Abel der Verfasser gewesen ist; die Frage ist nicht erheblich, wohl aber ist es interessant, zu erfahren, aus welchen Gründen der persönliche Freund Schillers, der sie verfaßt hat, gerade die Erfurter Zeitung gewählt hat. In Erfurt war der Bruder Heriberts, der nachmalige Erzbischof von Mainz, Karl Theodor Anton Maria von Dalberg — ein eifriger Maçon —

[1]) Aus einem Schreiben des Theater-Ausschusses d. d. Mannheim, vom 22. August 1781, an Dalberg, unterzeichnet David Beil, Wilhelm August Iffland, Johann Georg Kirchhöffer, Heinrich Beck (Wilhelm Koffka, Iffland und Dalberg, Leipzig 1865, S. 90 ff.), ergibt sich, daß Dalberg seinen Mitarbeitern eine viel größere Mitwirkung gewährte, als man sie sonst an fürstlichen Bühnen damals kannte. — Beil, der an erster Stelle unterzeichnete und der nach Friedr. Ludw. Schröders Urteil der begabteste war, war von Haus aus Jurist und schrieb selbst Dramen. Er hatte sich in Erfurt besonders das Wohlwollen des Statthalters Karl Maria von Dalberg erworben, als er an der dortigen Speichschen Bühne wirkte. — Beck, früher Mitglied der Eckhofschen Gesellschaft, war längere Zeit Sekretär der Loge „Zum Rautenkranz" in Gotha, während gleichzeitig Hardenberg das Schatzmeisteramt bekleidete. — Die Porträts von Iffland, Beil, Beck, auch von Joh. Michael Bock s. bei Wychgram, Schiller S. 73 ff.

Statthalter, und es war bekannt, daß der willensstarke und kluge Karl Theodor auf den schwachen Heribert sehr großen Einfluß besaß[1]). Dieselbe Erfurter Zeitung war die erste, die im Oktober 1781 in die Lage versetzt worden war — durch wen, wissen wir nicht — den Schleier des Geheimnisses, der über der Verfasserschaft ruhte, zu lüften. Am 28. September 1781 hatte die von Haug herausgegebene Zeitschrift: „Zustand der Wissenschaften und Künste in Schwaben", bei einer kurzen Anzeige der Räuber, den Namen noch verschwiegen, aber die für den Intendanten in Mannheim gut berechnete Notiz gebracht, daß sich die besten Kenner in diesem Fache zanken, „wers nun verlegen, wers zuerst aufführen soll". Am Schlusse des Jahres 1781 waren die Freunde soweit, daß Dalberg den kühnen Schritt zu tun sich entschlossen hatte; am 13. Januar 1782 gingen die Räuber zum ersten Male in Gegenwart des mit dem getreuen Petersen heimlich und ohne Urlaub nach Mannheim geeilten Dichters in Szene: Iffland gab den Franz Moor, Boeck den Karl, Beil den Schweizer und Kirchhöffer den Grafen Maximilian von Moor. Dalberg, Klein und Petersen, die einzigen, die um Schillers Anwesenheit wußten, weilten in der Umgebung des tief bewegten Dichters. Das Publikum ward wie von einem gewaltigen Feuerstrom der Begeisterung ergriffen: Akteure und Statisten wurden — so wird uns berichtet — zuerst davon erfaßt und rasch ergossen sich die Flammen auf alle, die unter den gewaltigen Eindruck geraten waren. Eine entscheidende Tat der deutschen Geistesgeschichte hatte sich vollzogen.

Die Räuber waren der leidenschaftliche Aufschrei eines schwer bedrückten Gemüts nach persönlicher Freiheit, und man hat mit Recht gesagt, daß derselbe Dichter, indem er bald nach der Fertigstellung der Räuber den Fiesco und dann Kabale und Liebe schuf, den lauten Ruf nach der die persönliche Freiheit bedingenden politischen Freiheit und den Kampfruf wider die soziale Knechtung, die das Naturrecht der echten Liebe in Fesseln schlägt, in die Welt hat ertönen lassen. Was Hunderttausenden damals auf der Zunge schwebte, das erhielt in

[1]) Schiller schreibt am 10. November 1789 aus Jena: „Der Coadjutor kann mir vielleicht in der Pfalz, in Mannheim selbst, ein Etablissement verschaffen, entweder bei der dortigen Akademie oder in Heidelberg. Sein Bruder muß alles thun, was er will . . ." (Jonas, Briefe II, 364).

Schillers dichterischer Begeisterung seinen beredten Ausdruck und fand in Deutschland, ja in Europa, mächtigsten Widerhall.

Indessen konnte den tieferblickenden Freunden nicht entgehen, daß der Dichter trotz seiner gewaltigen Kraft über die Stufe der Lehrlingszeit noch nicht hinaus war. Allen diesen Stücken haftete ebenso wie der Persönlichkeit des damals etwa zweiundzwanzigjährigen Jünglings etwas krampfhaftes, wildes, übertreibendes, schwülstiges und oft sogar geschmacklos phrasenhaftes Wesen an, das der abgeklärten Lebensweisheit durchaus ermangelte und wohl imstande war, die Gemüter der breiten Massen, die sich seiner Führung anvertrauten, zu verwirren. Die Gegner hatten nicht ganz unrecht, wenn sie von revolutionären Gefahren sprachen, und jedenfalls bot die ungezügelte Leidenschaft dieser Poesie ihnen eine leichte und bequeme Handhabe, um mit Hülfe der Polizei und des fürstlichen Absolutismus eine fernere ähnliche Wirksamkeit zu unterbinden. Herzog Karl Eugen hatte trotz seines jähzornigen Temperaments die Räuber mit äußerlicher Ruhe aufgenommen, auch den ersten militärischen Ungehorsam seinem Regiments-Medikus schweigend nachgesehen. Als sich Schiller aber im Mai 1782 herausnahm, zum zweiten Mal ohne Urlaub nach Mannheim zu fahren, da riß dem Herzog die Geduld: Schiller erhielt 14 Tage Arrest und den Befehl, fernerhin keine Dramen oder sonstige Poesien drucken zu lassen.

Das ertrug nun das brausende Genie eine Weile. Die Überzeugung, daß seine Entfernung aus Stuttgart mit den Pflichten, die er dem Herzog gegenüber übernommen hatte — er war auf dessen Kosten neun Jahre lang ausgebildet worden — wie mit dem abgelegten Eide nicht vereinbar war, war doch stark in ihm lebendig, und er mußte sich zugleich sagen, daß der Herzog das Recht und die Macht hatte, ihn im Falle des Ungehorsams seine schwere Hand ebenso fühlen zu lassen, wie er sie Schubart, Moser und andere hatte fühlen lassen, gleichviel wo er in Deutschland weilte. Trotz alledem geschah das Unerwartete. In der Nacht vom 22. auf den 23. September 1782 zerbrach Schiller die Fesseln: unter Preisgabe seiner Existenz, seiner Zukunft und seiner Familie, die seine Schriften mißbilligte, floh Schiller ohne Plan, ohne Mittel und ohne jeden äußeren Anhalt aus seinem Kerker. Er war desertiert und nach den militärischen Strafgesetzen als Deserteur zu behandeln und auszuliefern.

Sicher war dem Flüchtling nur die drohende Verfolgung seines mit Recht gereizten Landesherrn, der wiederholt gezeigt hatte, mit welchen Mitteln er seine ungehorsamen Untertanen zu fassen und zu zügeln wußte.

Die Sache machte, da die sensationslüsterne Presse ihr die weiteste Verbreitung gab, in ganz Deutschland das größte Aufsehn, an den Höfen, wo man dem Herzog von Württemberg nicht viel Gutes gönnte, wie unter den Literaten, den Schauspielern und in allen bürgerlichen Kreisen, die soeben die Räuber gesehen oder gelesen hatten, nahm man für oder wider Partei und sah dem Ausgange des Konfliktes mit Spannung entgegen. Fast ebenso sehr infolge dieser Affäre wie durch seine Räuber ward der Name Schiller plötzlich zum Gegenstand des Tagesgesprächs in den weitesten Kreisen geworden.

Es war durch die Verhältnisse gegeben, daß Schiller sich nach Mannheim wandte, obwohl er sich sagen mußte, daß der einflußreichste dortige Freund, Dalberg, dem Zorn des Herzogs von Württemberg unmöglich offen Trotz bieten konnte.

In diesem Augenblick, wo alle die vornehmen Gönner und Freunde, die Schiller später finden sollte, versagten, in diesem Augenblick, wo er vor tiefster Not und vielleicht vor dem Untergang stand, da zeigte es sich, daß oft gerade solche Männer, wie Schiller sie in seinem Verkehr mit Steinmetzen, Musikanten und Malern kennen gelernt hatte, das Herz am meisten auf dem rechten Flecke haben. Johann Andreas Streicher (geb. 1761 zu Stuttgart), Sohn des Steinmetzmeisters Streicher und seiner Frau Sophie Barbara Hofer, Musiker, war im Frühjahr 1781 mit Schiller bekannt geworden und es hatte sich bald eine innige Freundschaft entwickelt. Fast täglich sahen sich die beiden und als Schiller verstimmt und krank aus Mannheim zurückkam, war Streicher der erste, in dessen Arme Schiller eilte. Mit diesem jungen Steinmetzen-Sohn verabredete Schiller, und mit ihm allein, die Flucht aus Stuttgart. In Mannheim angekommen, waren es die Kreise jener einfachen Männer vom Theater, die seine Räuber gespielt hatten, bei denen er offene Herzen fand. Auf ihren Rat zog sich Schiller unter falschem Namen mit Streicher nach Oggersheim zurück. Streicher gab Musik-Stunden, um für sich und Schiller den Lebensunterhalt zu verdienen.

Inzwischen waren aber auch die einflußreicheren Freunde in ihrer Art in Tätigkeit getreten. Schiller mußte, wie einst Luther

auf der Wartburg, zunächst verschwinden. Frau von Wolzogen bot ihr einsames Landgut an: im Dezember 1782 ging Schiller nach Bauerbach bei Meiningen und blieb hier in steter Besorgnis, entdeckt zu werden, und gequält von dem Gedanken, dem Frau von Wolzogen gelegentlich Ausdruck gegeben hatte, daß der Herzog, sobald er Wind bekomme, an ihren Söhnen Rache nehmen werde; da Schiller nicht einsah, wie und wann der Herzog versöhnt werden könne, so machte er sich mit dem Gedanken vertraut, hier in der Stille ganz zu bleiben — oder auszuwandern.

Es ist einstweilen völlig unaufgeklärt, wodurch Schiller in die Lage gekommen ist, sich schon im Sommer 1783 öffentlich in Mannheim zu zeigen, und wie Dalberg es wagen konnte, ohne die Rache Karl Eugens zu fürchten, den Deserteur als Theaterdichter anzustellen. Unsichtbare, aber mächtige Hände sind hier im Spiele gewesen.

Freilich ist die Aktion dieser Unsichtbaren schließlich nur dadurch zum Ziele gekommen, daß gewisse notwendige Voraussetzungen eintraten. Schon längst hatten die Freunde und Brüder mit Bedauern gesehen, welch breiten Raum gewisse Rousseausche Ideen in Schillers Geist behaupteten.[1]) Rousseau, obwohl in mancher Richtung ausgegangen von der Weltanschauung des Platonismus und des Humanismus, hatte diese Basis durchaus verlassen und war mithin kein sicherer Führer auf dem Wege, auf dem Dalberg und Abel und andere Freunde, die wir kennen lernen werden, das junge Genie zu sehen wünschten. War es nicht möglich, durch brüderliche und freundschaftliche Einwirkung erziehend auf Schiller einzuwirken?

Dalberg, der durch seine Stellung und durch das Entgegenkommen, das er Schiller bewiesen hatte, das erste Recht dazu besaß, hatte schon vor der Katastrophe des September 1782 die einleitenden Schritte in dieser Richtung getan. Um Schiller von den politischen und sozialen Problemen auf andere Stoffe zu führen, hatte er die Blicke des mutigen Kämpfers auf ein anderes Gebiet gelenkt, das den Ideen der josephinischen Reformen entsprach, auf den Kampf um die Geistesfreiheit. Im Sommer 1782 machte Dalberg den nach neuen dramatischen

[1]) Vergl. über den großen Einfluß Rousseaus auf Schiller, der sich bis zur Entstehungszeit des Don Carlos erstreckt, Dr. Johannes Schmidt, Schiller und Rousseau. Berlin, Carl Habel (Virchow und v. Holtzendorff, Sammlung etc.) 1876.

Stoffen suchenden Dichter auf eine Erzählung des im Jahre 1639 geborenen, damals fast völlig verschollenen Abbé St. Real aufmerksam, die dieser unter dem Titel „Dom Carlos, Nouvelle historique“ veröffentlicht hatte, und Schiller — er bestätigt es uns in einem Briefe vom 17. Juli 1782 — ging mit Wärme auf den Gedanken, den Dalberg in seine Seele gesenkt hatte, ein. Der Umstand, daß Schiller sofort nach der Ankunft in Bauerbach mit dem Bibliothekar Reinwald in Meiningen wegen Beschaffung des Materials für Don Carlos in Beziehung trat, läßt auf bestimmte Abreden schließen. Dies wird bestätigt durch die Notiz eines Schillerschen Briefes vom 27. März 1783, worin er Reinwald mitteilt, daß das „Mannheimische Theater dieses Sujet von ihm bearbeitet wünsche“. Mitte April ist er für die Dalbergsche Idee schon ganz enthusiasmiert. „Ich muß Ihnen gestehen,“ schreibt er am 14. April 1783 an Reinwald, „daß ich ihn (Don Carlos) gewissermaßen statt meines Mädchens habe. Ich trage ihn auf meinem Busen — ich schwärme mit ihm durch die Gegend um — um Bauerbach herum. Wenn er einst fertig ist, so werden Sie mich und Leisewiz an Don Carlos und Julius abmessen . . . Carlos hat, wenn ich mich des Maßes bedienen darf, von Shakespears Hamlet die Seele — Blut und Nerven von Leisewiz Julius und den Puls von mir.“ Daraus erhellt, daß Don Carlos schon damals dem Dichter als das Werk vorschwebte, nach dem die Welt seine Bedeutung abschätzen sollte.

Wenn man das erwägt, so gewinnt eine Wendung desselben Briefes, die seine Stellung zu dem Dalbergschen Thema blitzartig beleuchtet, eine doppelte Bedeutung. „Ich will es mir“, schreibt er, „in diesem Schauspiel zur Pflicht machen, in der Darstellung der Inquisition die prostituierte Menschheit zu rächen und ihre Schandflecken fürchterlich an den Pranger zu stellen. Ich will — und sollte mein Carlos dadurch auch für das Theater verloren gehen — einer Menschenart, welche der Dolch der Tragödie bis jetzt nur gestreift hat, auf die Seele stoßen“. . . .

Es lag auf der Hand, daß bei Schillers Naturell, der der freundschaftlichen Anlehnung so dringend bedurfte, der Fortschritt auf dem glücklich begonnenen Wege nur dann mit einiger Sicherheit zu erwarten war, wenn er mit den alten Freunden und Brüdern in persönlicher Verbindung blieb. Dalberg, der das Versteck in

Bauerbach kannte, unterbrach den Briefwechsel mit dem Flüchtling absichtlich nicht. Er schrieb zu Beginn des Jahres 1783 an den „Dr. Ritter" in Bauerbach einige freundliche und ermutigende Worte, die weiteres offen ließen. Am 3. April antwortete Schiller, was Dalberg gern hörte, daß er gegenwärtig „an einem Don Carlos", einem „Sujet, das ihm sehr fruchtbar scheine und das er Sr. Excellenz zu verdanken habe", arbeite.

Indessen wurde freilich Schillers Lage begreiflicher Weise immer unbehaglicher und so entschloß er sich, mit den Freunden an der Akademie in Beziehung zu treten und dorthin einen Brief zu schreiben, der zweifellos zur Vorzeigung bestimmt war.

Dieser Brief vom 19. Juni 1783 — er ist offenbar an Lempp gerichtet gewesen[1]) — ist so merkwürdig, daß wir ihn hier seinem vollen Inhalt nach hersetzen wollen.

Mein liebster Freund

Mein Schicksal hat mich nun hieher geführt. Schon oft wolt ich Dir schreiben, aber da ich unter so mislichen Umständen reise, so traue ich den Posten wegen meiner Briefe nicht, und noch viel weniger in solchen Briefen, die in die Academie gehen. Man hat euch vielerlei Gerüchte von mir vorgeschwazt wie mir Wieland bei seiner Durchreise in Mannheim erzählt hat. Ich hatte die Bekantschaft eines Engelländers gemacht, der seine Grosmuth an mir zeigen wolte, allein Du weist, daß der Mann, dem ich mich ganz überlassen soll, nicht von so gemeinem Schlag seyn darf. Schwazte ich Dir doch nicht immer als wir noch beisammen waren von meinen Schiksalen ohngefehr so, wie sie nun worden sind? Ich kanns nicht mehr so leiden. Überall finde ich zwar immer manche trefliche Leute, und vielleicht könnte ich noch wohl mich an einem Orte niederlassen, aber ich mus fort, ich will nach America und dies soll mein Abschiedsbrief seyn. Ich kenne Deine Freundschaft, und weis, Du wirst mir mehrere Gründe anführen, die mich zurückhalten solten — aber ich bleibe bei Sterne's Grundsatz — wo man keinen Rath annehmen will, mus man auch nicht um Rath fragen. Ich habe von einem hiesigen Handelshaus genauen Unterricht von meiner Reise bekommen. Aber, wirst Du fragen, was drinnen thun? Das sollen Zeit und Umstände bestimmen. Ich habe meine Medicin nicht vernachläsigt — auch die Philosophie könnte ich dort vielleicht als Professor lehren — vielleicht auch ins politische mich einlassen — vielleicht auch garnichts von allem. Aber Trauerspiele werde ich deswegen nicht aufhören zu schreiben — Du weist, daß mein ganzes Ich daran hängt. Wenns eine Gelegenheit giebt, sollst

---

[1]) Dieser Ansicht ist unter zutreffender Begründung auch Fritz Jonas, Schillers Briefe I, 135 f. — Der Brief ist aus Frankfurt datiert, während Schiller in Bauerbach war. Darauf bezieht sich offenbar eine gleichzeitige, vertrauliche Notiz der Frau von Wolzogen über Schillers neuerliches Versteckenspielen.

Du Nachricht von mir aus America haben, vielleicht schreib ich Dir noch einmal aus den Niederlanden. Lebewohl teuerster Freund und fahre fort mich zu lieben, wie Dich liebt

Dein

ewig treuer Freund

Schiller.

Grüße Petersen, Atzel, Abel etc. und wer sonst noch meinem Herzen theuer war.

Es ist sehr erklärlich, daß die Freunde durch ein derartiges Schreiben in starke Bewegung kamen; was sie daraufhin getan haben — wir kennen die einflußreiche Stellung Abels und Dalbergs im Bunde — wissen wir nicht; sicher ist nur, daß Schiller sechs Wochen später sein Versteck aufgab und unter seinem wahren Namen in Mannheim erschien, und daß Dalberg dem Dichter seine Bestallung als Theater-Dichter aushändigen konnte. Der Deserteur war stillschweigend begnadigt worden.

Als der bis dahin verschwundene Schiller im Herbst 1783 als Mannheimer Theaterdichter wieder in der Öffentlichkeit erschien, da war es klar, daß der junge Mann einen Erfolg über seine Widersacher erzielt hatte. Um so mehr richteten sich aller Augen auf Mannheim und auf die neue Berühmtheit, die am literarischen und in gewissem Sinne auch am politischen Himmel aufgestiegen war. Denn das war schon im Jahre 1783 völlig deutlich, daß der Name Schiller von jetzt an ein bestimmtes Programm im öffentlichen Leben bedeutete.

Dem weltfremden, überschäumenden und leicht verstimmten Dichter, der der Freundschaft und der Anlehnung im hohen Grade bedurfte, wurde es außerordentlich schwer, in Mannheim festen Fuß zu fassen. An dem guten Willen geistesverwandter Menschen, ihn näher an sich heranzuziehen, fehlte es keineswegs, und insbesondere empfing er von seiten derer, deren helfende Hand er öfter empfunden hatte, fortgesetzt Beweise der Liebe und Freundschaft. Dalberg zog ihn in sein Haus, Schwan und Beck nahmen sich seiner auf das herzlichste an, und vor allem kamen die Brüder aus Stuttgart, Heidelberg und aus andern Orten, um ihn zu ermutigen und zu stärken; die schweren Kämpfe, in die er durch das Eintreten für seine Überzeugungen geraten war, hatten gerade bei denen, für die er kämpfte, Dankbarkeit und Teilnahme erregt.

Am 11. und 12. September 1783 sandte er an seine mütterliche Freundin, Frau von Wolzogen, seinen ersten Bericht aus Mannheim. Er berichtet über die freundliche Aufnahme, die er bei Dalberg und Schwan und anderen gefunden habe und fährt dann fort: „Ja, meine Freundin", schreibt er, „ich habe eine Flut von Geschäften vor mir, die ich mein ganzes Leben noch nicht gehabt habe. Das Jahr, das jetzt vor mir liegt, muß über mein ganzes Leben entscheiden[1]). Wir haben" — fährt Schiller im unmittelbaren Anschluß an diese Betrachtung fort — „wir haben einmal von der Freimaurerei miteinander gesprochen. Vor einigen Tagen hat mich ein reisender Maurer besucht, ein Mann von der ausgebreitetesten Kenntnis und einem großen verborgenen Einfluß, der mir gesagt, daß ich schon auf verschiedenen[2]) Freimaurerlisten stünde und mich inständigst gebeten hat, ihm jeden Schritt, den ich hierin tun würde, vorher mitzuteilen, er versichert mir auch, daß es für mich eine außerordentliche Aussicht sei. Dem sei wie ihm wolle, ich werde jetzt anfangen, mit aller Anstrengung fleißig zu sein und mich in mehreren Fächern versuchen. Verlassen Sie sich darauf, daß Sie mich etwas gescheidter wiederfinden"[3]).

Merkwürdig, daß Schiller diese Notiz im Zusammenhange mit den Worten niedergeschrieben hat, wonach seine Zukunft sich jetzt entscheiden müsse. Der Versuch, den die Freunde durch den „reisenden Maurer von der ausgebreitetesten Kenntnis" machten, um Schiller einen sicheren Halt zu bieten, schlug fehl. Ob Frau von Wolzogen ihn nach einem Jahre wirklich „etwas gescheidter wiederfand"? Der Ausgang seines Mannheimer Aufenthalts spricht nicht dafür.

Es blieb den Freunden zunächst nichts übrig, als ihm auf anderem Wege helfend zur Seite zu stehen. Die Organisation, in der sich die Brüder der Pfalz, soweit sie literarische Interessen hatten, ein Organ für ihre öffentliche Betätigung geschaffen hatten, war die „Deutsche Gesellschaft", an deren Spitze Dalberg stand und deren Geschäftsverweser der Professor Anton von Klein war. Herzog Karl Theodor hatte es für zweckmäßig gehalten, der Gesellschaft einen halboffiziellen Charakter zu geben, und sie war infolge dessen lediglich in den Formen eines Vereins tätig,

---

1) Von uns gesperrt. Der Verfasser.

2) Von Schiller gesperrt, bezw. unterstrichen.

3) Jonas, Schillers Briefe I, 154 f.

oder, wie man damals sagte, eine „öffentliche Deutsche Gesellschaft". Am 8. Januar 1784 wurde „der durch seine Gedichte bekannte Literat Schiller" zum Mitgliede dieser Gesellschaft gewählt. Indem Herzog Karl Theodor die Wahl bestätigte, war dieser von nun an von fürstlicher Seite in aller Form rehabilitiert. Hier kam Schiller auch mit dem Hofkammerrat und Dichter Frhrn. Otto von Gemmingen, dem Kirchenrat und Schriftsteller Johann Friedrich Mieg[1]), der damals in Heidelberg wirkte, und anderen angesehenen Freimaurern der Pfalz in persönliche Berührung.

Schiller schätzte die Mitgliedschaft sehr hoch ein. „Mir war, schreibt er am 1. Juli 1784 an Petersen, die Deutsche Gesellschaft äußerst angenehm, denn durch sie habe ich wieder ein Vaterland und die besseren Verbindungen, die mir jetzt doppelt zustatten kommen, da ich entschlossen bin, auf Michaelis in Heidelberg Doktor zu werden und mich auf immer hier zu etablieren.[2])" Wie wenig der weltfremde Dichter die wirkliche Lage, in der er sich schon bei Absendung dieses Briefes befand, erkannte, das sollten schon die nächsten Monate lehren.

Schon ehe diese Verbindung hergestellt war, hatte Schiller einen näheren Anschluß an einflußreiche Angehörige der damals von Dalberg, Knigge, Wundt, Zentner und Mieg geleiteten Loge in Heidelberg auf eine bis jetzt nicht aufgeklärte Weise gefunden. Diese Brüder hatten Schiller, der im August 1783 mit ihnen in Heidelberg zusammen gewesen war, ihren Gegenbesuch versprochen und unter dem 14. April 1784 schrieb der Dichter an den Freiherrn von Knigge und lud ihn ein, in Gemäßheit der Zusage mit den Freunden nach Mannheim zu kommen und an der Aufführung von Kabale und Liebe teilzunehmen.[3]) Im Juni 1784 war dann Schiller wieder in Heidelberg.

Gleichzeitig suchten auch die fernen Freunde Schillers Lage in Mannheim, die gegenüber dem Neide von Mitbewerbern und der Schwäche Dalbergs, der wie ein schwankendes Rohr bald

1) Mieg galt der pfalz-bairischen Regierung, seit er aus Anlaß des Illuminaten-Prozesses die Hetze gegen den Maurerbund begonnen hatte, als besonders gefährliche Persönlichkeit. Durch ein pfalz-bairisches Dekret vom 8. Juni 1791 erhält ein Offiziant in Heidelberg den Auftrag, den Kirchenrat Mieg unter ständiger Aufsicht zu halten. — Mieg war mit Abel, Werthes, Drück, Petersen u. a. besonders nah befreundet.

2) Jonas, Schiller I, 203.

3) Jonas, Schillers Briefe I, 179.

den Bewunderern bald den Verkleinerern Schillers sein Ohr lieh, immer schwieriger wurde, tunlichst zu stärken. „Schillers Acquisition — so schrieb am 29. September 1783 der Obermeister der deutschen Schauspielkunst Friedrich Ludwig Schröder an Dalberg — ist dem Deutschen Theater zuträglich. Bei so vielem Talent bedarf er nur Erfahrung, um den Sturm und Drang, der jetzt noch in seinen Arbeiten herrscht, zu mäßigen." Wie sehr sich aber diese älteren Freunde der Pflicht bewußt waren, den jüngeren nicht nur zu stützen, sondern auch zu erziehen, das bezeugt Schröders Mahnung an Dalberg, „das größte jetzt lebende dramatische Talent von dem Wege abzudrängen, auf dem er sich befinde".

Schröder hatte in demselben Jahre 1780, in dem Joseph II. Kaiser wurde, seinen Wohnsitz von Hamburg nach Wien verlegt, und es wirft ein eigenartiges Licht auf die Beziehungen der beiden Männer, daß Schröder in der Lage war, dem Freiherrn von Dalberg eine Meinungsäußerung des Kaisers zu übermitteln.[1]) „Der Kaiser will — so schrieb Schröder im Mai 1784 an Dalberg — der Kaiser will keine Sturm- und Drangstücke und mit Recht . . . Es ist schade um Schillers Talent, daß er eine Laufbahn ergreift, die der Ruin des Deutschen Theaters ist". . . Vier Wochen später taucht in Schillers Briefwechsel der Plan zu Don Carlos, der seit Bauerbach geruht hatte, von neuem auf.

Es war auch für Dalberg nicht leicht, das eigenwillige Genie den Wünschen des Kaisers gemäß zu leiten. Es galt, ihn auf dem Wege, den Schiller mit der Bearbeitung des Don Carlos eingeschlagen hatte, festzuhalten und damit zugleich an der Stelle des stürmisch-revolutionären Drangs neue Ideale in Schillers Seele Gestalt gewinnen zu lassen. Was war nicht von dieser gewaltigen Kraft gerade auch im Sinne des Menschheitsbundes zu erwarten, wenn Schiller das Rousseausche Natur-Evangelium innerlich überwand, und wenn das Ideal reiner Menschlichkeit sich im Herzen des Dichters durchsetzen konnte.

Es traf sich glücklich, daß Dalberg bei der Durchführung der schwierigen Aufgabe von einer Seite her Hilfe fand, von der

[1]) Wenn man nach den Ursachen der Umstimmung Karl Eugens in Sachen Schillers forscht, darf man Josephs II. Einfluß nicht außer Ansatz lassen. Wie sehr sich Joseph II. für Schiller interessierte, geht daraus hervor, daß Kabale und Liebe in einer Überarbeitung des Kaisers am Burgtheater in Szene ging.

er sie vielleicht nicht erwartet hatte, nämlich vom Herzog Karl August von Weimar, zu dem Dalberg nicht bloß als Maurer, sondern auch als Bruder des Statthalters von Erfurt, Karl Maria von Dalberg, des Freundes Karl Augusts, vertraute Beziehungen besaß. Wie lebhaft diese Männer sich untereinander verbunden und zu Taten der Humanität verpflichtet fühlten, das beweist eine merkwürdige briefliche Äußerung Karl Augusts über Karl Maria von Dalberg vom 11. Januar 1788: „Der Coadjutor — schreibt der Herzog von Weimar — ist ein guter, echter Schotte und trägt sein Schurzfell nicht umsonst“, und die Tatsache, daß Karl August diese Äußerung Herder gegenüber tat, beweist, nebenbei bemerkt, daß der Fürst Herder trotz der Zurückhaltung, die sich dieser in jenen Jahren in maurerischen Dingen auferlegte, ebenfalls für einen „guten echten Schotten“ hielt.

Karl August befand sich im Dezember 1784 zu Gast bei seinem Schwiegervater, dem Landgrafen Ludwig IX., der ebenso wie der Erbprinz, der nachmalige Ludwig X., Freimaurer war, in Darmstadt, und Schiller erhielt eine Einladung, im erbprinzlichen Palais den Fürstlichkeiten einige Szenen seines Don Carlos vorzutragen.

Es war ein glücklicher Zufall, daß die junge Prinzessin Luise von Mecklenburg, die nachmalige Königin Luise, hier Schiller sehen und hören konnte. Man weiß, daß die edle Königin späterhin ihr ganzes Leben hindurch an der Hand des seelenverwandten Dichters dem Göttlichen zugestrebt hat.

Indem Herzog Karl August sich entschloß, dem jungen Dichter den Titel eines sachsen-weimarischen Rats zu verleihen, ward von fürstlicher Seite bekundet, daß man dem rasch volkstümlich gewordenen hoffnungsreichen Schriftsteller auf dem jetzt eingeschlagenen Wege eine Ermutigung zuteil werden lassen wollte. Derselbe Karl August hatte einige Jahre früher den Freiherrn Adolf Franz Friedrich Ludwig von Knigge, der damals in Hanau bezw. Frankfurt lebte, zu seinem Kammerherrn ernannt. Die „guten Schotten“ waren überall im Sinne ihrer Ideale als unsichtbare Schutzgeister tätig.

Auch die Stuttgarter Freunde suchten die persönliche Verbindung mit Schiller aufrecht zu erhalten. Abel, Werthes, Hopf und andere reisten öfter nach Heidelberg, wo sie mit Mieg und anderen Brüdern verkehrten[1]), und es ist höchst wahrscheinlich,

[1]) Nach J. Hartmann, Schillers Jugendfreunde I, 116 hat Mieg einige Stuttgarter Freunde (auch Abel) bei einem dieser Besuche veranlaßt, sich dem damals aufkommenden Weishauptschen Systeme anzuschließen.

daß Abel an der um jene Zeit erfolgten Einweihung der neuen Loge zu Heidelberg teilgenommen hat. Jedenfalls wissen wir, daß Abel mit seinem Kollegen Batz im November 1783 ganz unerwartet zu Schillers „unendlicher Freude" einige Tage dessen Gast war.

Noch inniger aber fühlte sich Schiller mit dem vertrautesten unter allen Stuttgarter Freunden verbunden. Als der Dichter im Januar 1784 Wilhelm von Wolzogen über seine Erfolge in Stuttgart und seine Aufnahme in die „Deutsche Gesellschaft" berichtete, bat er ihn, die Freunde in der Akademie, besonders Abel, Batz und Lempp zu grüßen und letzterem anzukündigen, daß er letzterem nächstens einen Brief schicken werde. Es ist sehr wahrscheinlich, daß Schiller diesem Freunde sein Herz in ähnlicher Weise ausgeschüttet hat, wie er es in jenen Monaten gegenüber Reinwald tat. „Ungeachtet meiner vielen Bekanntschaften, schreibt Schiller[1]), dennoch einsam und ohne Erfahrung muß ich mich durch meine Ökonomie hindurchkämpfen .... Hätte ich Jemand, der mir diesen Teil der Unruhe abnähme und mit warmer herzlicher Teilnehmung sich um mich beschäftigte: ganz könnte ich wiederum Mensch und Dichter sein, ganz der Freundschaft und den Musen leben". Jetzt gewannen die Erinnerungen an die Jahre, wo er zu Stuttgart mit den Brüdern des Dichterbundes ganz der Freundschaft lebte, wieder lebendige Kraft in seinem Herzen, und es war wohl kein Zufall, daß sich im April 1784 Friedrich Lempp entschloß, den Busenfreund persönlich aufzusuchen. Alle die obigen Klagen des einsamen und unerfahrenen Dichters sind bei diesem Besuche sicherlich nicht unausgesprochen geblieben. In diesem Zusammenhange muß der Brief Lempps an den Freund, d. d. Mainz, den 22. April 1784, verstanden werden, den wir wenigstens in seinem ersten Teil hierher setzen wollen[2]):

Liebster Freund,

Mich schmerzt, daß ich nicht noch einige Tage wenigstens unsern angefangenen Diskours fortführen konnte — wir können uns zwar in den Herzen nicht näher kommen, als wir es schon sind, aber doch wünschte ich, in einer Verbindung mit Dir zu sein, die zu gemeinschaftlichen Entwürfen fruchtbare Gegenstände anböte. Ich glaube schwerlich, daß

1) Brief v. 5. Mai 1784 s. Jonas I, 182 ff.

2) Das Original beruht im Archiv des Schwäbischen Schiller-Vereins zu Marbach-Stuttgart, und ich verdanke nähere Auskünfte über dieses Schreiben dessen Vorsitzenden, Herrn Geheimen Hofrat Prof. O. Günther. Es ist zuerst gedruckt bei Ernst Müller, Schillers Jugendjahre, S. 145 f.

Du auf einem andern Weg zur Maurerey kommen wirst, als den ich gegangen bin — wann Du Lust hast in Verbindungen von der Art einzutreten, so wende Dich an Boek — näher kann ich Dir den Weg nicht bezeichnen. Zwei Sachen kann ich Dir von einem solchen Schritt gewiß versprechen. Erstens wirst Du die Welt von einer Seite kennen lernen, von der Du sie bisher nicht gekannt hast. Zweitens bin ich Dir Bürge dafür, daß Du Dich zu nichts als Verschwiegenheit verpflichtest, das übrige hängt von Dir ab. Vor Dalbergen hast Du Dich sehr in dergl. Dingen in acht zu nehmen, er würde ganz irre führen.[1]) — Es ist ein Erfordernis eines angehenden Mitglieds, glauben zu müssen, ohne die Ursache zu wissen, aber glaube dies Deinem Freund — wegen äußerlicher Vorteile kannst Du viel erwarten — was in der Macht der Verbündeten steht, steht Dir zu Gebot.

Aus einer Nachschrift, die aus Köln vom 27. April datiert ist, geht hervor, wie sehr Lempp auf Schillers Anschluß hoffte. „Wir werden uns wiedersehen und vielleicht in einem neuen Freundschaftsbund, der zwar den alten gewiß nicht stärker machen wird, der ihm durch engere gemeinschaftliche Arbeit neue Nahrung gibt . . . . Lebe wohl, teurer Freund, und behalte mich ewig in Deinem Herzen. Es sind die einzigen Schätze, die ich auf der Welt besitze und ich achte sie sehr hoch.“

Auch diesem Wink des vertrautesten Freundes gab Schiller keine Folge. Vielleicht, daß die Andeutung über Dalberg Schiller den Entschluß erschwerte. Dalberg hatte sich der strikten Observanz angeschlossen, die von mächtigen politischen Faktoren getragen wurde, deren Hintermänner aber unter Benutzung und Täuschung schwacher Naturen, wie Dalberg es war, unter dem Deckmantel der Freundschaft an der Zerstörung des Bundes arbeiteten. Die wachsende Rivalität der Systeme mußte suchende Gesinnungsgenossen wie Schiller in große Unsicherheit versetzen; denn ähnlich wie Schwan[2]), Lempp und andere Schiller vor Dalberg und Klein warnten, dürften Dalberg, Klein u. s. w. ihn vor den Mitgliedern des neuenglischen Systems gewarnt haben.

Dazu kamen aber noch andere Umstände. Eben im Jahre des Lemppschen Besuchs und zwar wenige Wochen nach seiner Abreise erfolgte der Umschwung in der Haltung des pfalz-bayrischen Hofes gegenüber dem Maurerbunde, der in der gewaltsamen Unterdrückung aller pfälzischen und bayrischen Logen durch das Edikt vom 24. Juni 1784 seinen Ausdruck fand. Hand in Hand mit dieser

---

[1]) Dalberg gehörte dem neufranzösischen Hochgrad-System an, Boeck dem englischen System von Royal York. Der Hinweis Lempps auf Boeck lag nah, weil sich Schiller wiederholt (s. Jonas, Briefe I, 52, 54) günstig über diesen geäußert hatte. Boeck war Redner der Loge in Mannheim.

[2]) Siehe den Brief Schwans vom 11. August 1781 bei Jonas I, 39.

Maßregel ging ein unerhörter Preßfeldzug, in dem sich der Haß der schwer gereizten Gegner entlud. Man glaubte den damaligen Professor des kanonischen Rechts an der Universität Ingolstadt, der ehedem Schüler und Parteigänger der Gesellschaft Jesu und dann deren erklärter Gegner geworden war, Weishaupt, als Verbrecher entlarvt zu haben und indem man fälschlich behauptete, daß dieser das Oberhaupt des Bundes sei — tatsächlich war dessen Versuch, ein neues maurerisches System an die Stelle der alten Systeme zu setzen, nach einigen Erfolgen rasch erlahmt — ergoß sich eine Flut von Beschimpfungen und Verleumdungen über den ehemaligen Jesuiten-Anhänger und über den angeblich von ihm geleiteten Maurerbund. In Mannheim, wo der Herzog Karl Theodor in diesen Monaten Hof hielt, waren die Kreise der Brüder, mit denen Schiller so nahe Beziehungen besaß, in größter Erregung, und jetzt zeigte es sich, daß Schiller seine im September 1783 der Frau von Wolzogen gegebene Zusage, in Zukunft „etwas gescheidter" zu sein, nicht gehalten hatte. In richtiger Selbsterkenntnis schreibt er am 10. November 1789 an Lotte von Lengefeld, er sei auf dem Mannheimer Schauplatz als „armer Tor herumgewandelt". Es war zweifellos seine Überzeugung, wenn er sich in dem Urteil über Weishaupt auf die Seite der Geistlichkeit stellte, obwohl ihn die Tatsache, daß Abel, Drück, Petersen und andere, die er hochschätzte, nahe Beziehungen zu Weishaupt besaßen, doch bedenklich hätte machen müssen. Er ging aber noch einen Schritt weiter. Bei den Erörterungen nämlich, die aus Anlaß dieser Affäre stattfanden, erklärten ihm einige Freimaurer — Schiller erzählt dies später selbst in einem Briefe an Körner — daß sie ihm (Schiller) den Weishaupt gern preisgäben, daß ihnen deswegen aber nach wie vor „der Bund ehrwürdig sei". Indem Schiller die Aufrichtigkeit derjenigen, die so sprachen, in Zweifel zog, gab er doch einer höchst beleidigenden Meinung allzu vorschnellen Ausdruck. Es war in seiner weltunerfahrenen Seele doch einiges von den Verleumdungen, die er in Mannheim täglich las und hörte, hängen geblieben. Das hatten die „guten Schotten", wie Herzog Karl August, die Dalberge, Friedrich Ludwig Schröder und alle die Stuttgarter und Mannheimer Brüder, die ihn bisher freundschaftlich getragen und gestützt hatten, doch gerade um ihn in keiner Weise verdient. Wenn Karl August einige Jahre später, als er Schiller abermals einen wichtigen Freundschaftsdienst geleistet hatte, äußerte, er habe gern für

Schiller etwas getan, „aber er sehe voraus, daß Schiller es ihm nicht danken werde“[1]), so muß man sich an solche Zwischenfälle erinnern.

Wir wissen nicht, ob und inwieweit die seit dem Winter des Jahres 1784 immer deutlicher und schärfer hervortretenden Zerwürfnisse, in die Schiller mit den bisherigen Mannheimer Freunden geriet, durch diese Dinge beeinflußt worden sind. Sowohl Dalberg und sein Kreis wie der oben genannte Boeck und dessen Freunde zogen sich mehr und mehr zurück, ja es kam zu offenen Absagen und ernsten Mißhelligkeiten. Allmählich stand Schiller vereinsamt da und an die Stelle der am 1. Juli 1784 geäußerten Absicht, sich in Mannheim dauernd zu etablieren, trat der Entschluß, sobald als tunlich dieser Stadt, die er kurz zuvor sein neues Vaterland genannt hatte, den Rücken zu kehren.

Eben in diesen Wintermonaten 1784 auf 1785, wo ihm in Mannheim der Boden unter den Füßen brannte, knüpfte er bisher vernachlässigte oder noch nicht vorhandene Beziehungen zu Auswärtigen mit einer gewissen Absichtlichkeit an. So schrieb er unter dem 26. November 1784 an den ihm persönlich unbekannten Heinrich Boie, der seit 1781 Landvogt in Meldorf geworden war: „Schenken Sie mir Ihre Freundschaft, von ganzem Herzen biet ich Ihnen die meinige an. Liebe zur schönen Kunst ist eine Gattung Mäurerei, welche schnell und dauerhaft die entferntesten Herzen aneinanderknüpft. Dies, hoffe ich, wird auch bei uns beiden der Fall sein, und mit Freuden bin ich der erste, der die Hand dazu bietet.“[2]) Ähnlich sprach er zur selben Zeit Wilhelm Gleim die Hoffnung aus „einen Freund in ihm zu finden“.[3])

Die Lage, in die er sich versetzt hatte, war eine nahezu ebenso verzweifelte wie die in Stuttgart, als er sich mit dem Herzog überworfen hatte. An Stuttgart war er durch die Pflichten, die er übernommen hatte, gefesselt, aus Mannhein ließen ihn die Gläubiger nicht fort — ganz zu geschweigen, daß dem nach wie vor mittellosen Dichter keinerlei sichere Stellung oder Zuflucht winkte. Da ergriff er den Strohhalm, den einige unbekannte Verehrer seiner Schriften aus Leipzig ihm vor vielen Monaten

---

[1]) Portig, Schiller und die Freundschaft. Hamburg u. Leipzig 1894, S. 410.

[2]) Jonas I, 218 Der obige Satz ist von uns gesperrt.

[3]) Jonas I, 219.

gereicht hatten. Nachdem er den bekannten Brief Körners und Hubers sieben Monate lang unbeantwortet gelassen hatte, knüpfte er jetzt eine Korrespondenz an, die zu einer Einladung Körners nach Leipzig führte, der Schiller, nachdem Körner seine Mannheimer Schulden bezahlt hatte, Folge gab.

Zufällige äußere Umstände, aber eine tiefe innere Seelenverwandtschaft haben den Freundschaftsbund zwischen Schiller und Körner begründet, der für Schillers Entwicklung als Mensch und Dichter die entscheidende Unterlage werden sollte.

Christian Gottfried Körner, drei Jahre älter als Schiller, war ähnlich wie letzterer unter einem starken Erziehungsdruck herangewachsen und in einer Schule strenggläubiger Denk- und Anschauungsweise herangereift. Dem Wunsche des Vaters, der als Professor der Theologie und Prediger in Leipzig eine angesehene Stellung besaß, nachgebend, hatte der Sohn sich mit dem Gedanken vertraut gemacht, Theologe zu werden. Aber in Göttingen, wo er seine Studien begann, traten die Ideen des Hainbundes auch ihm näher und er wandte sich den Fächern zu, die in diesen Kreisen besonders beliebt waren. Nach Leipzig zurückgekehrt, ergriff er als Brotstudium die Rechtswissenschaft und vollzog in demselben Jahr 1777, wo er den Doktorgrad erwarb, seinen Eintritt in die Loge „Minerva zu den drei Palmen" in Leipzig. Damit war die Loslösung von der väterlichen Denkart und sein Eintritt in die Weltanschauung des Humanismus vorbereitet. Diese Trennung wurde eine vollständige, als er sich im Jahre 1782 entschlossen hatte, die Tochter des Kupferstechers Stock, Minna Stock, zu heiraten, die er im Hause seines Freundes und Bruders Breitkopf[1]) kennen gelernt hatte. Der Vater Körners war außer sich über die Verlobung mit der „Kupferstechermamsell", aber Körner beharrte auf dem Rechte des Herzens. In den Stimmungen, die durch diese Kämpfe erzeugt wurden, hatte das Brautpaar Schillers „Kabale und Liebe" gelesen, und in ihrer Begeisterung für den Dichter hatten sich die Verlobten nebst dem Schwager Ludwig Ferd. Huber und dessen Braut Dora Stock entschlossen, dem Unbekannten ihre Huldigung darzubringen. Das war die bekannte Anknüpfung,

1) Christian Gottl. Breitkopf war schon im Jahre 1771, also sechs Jahre vor Körner, dem Bunde beigetreten.

die so große Folgen für Schiller und Körner und damit für die ganze von Schiller beeinflußte Welt haben sollte.

Als Schiller am 17. April in Leipzig ankam, war Körner, infolge seiner Anstellung als Konsistorial-Rat nach Dresden übergesiedelt und es war geplant, daß Schiller, sobald Körner Hochzeit gehalten habe — der August 1785 war dafür in Aussicht genommen — dorthin folgen solle. Die Frühlings-Monate in Leipzig gestalteten sich dadurch, daß der Körnersche Freundes- und Bruder-Kreis sich Schiller in herzlichster und brüderlichster Weise öffnete — mehrere dieser Freunde, wie z. B. der Steinguthändler Johann Friedrich Kunze boten Schiller alsbald das brüderliche Du an — für den freundschaftsbedürftigen Dichter in der erfreulichsten Weise.

Unter diesen Freunden war unstreitig der im Jahre 1761 geborene Johann Christian Reinhart aus Hof der geistig bedeutendste und weit mehr als ein „braver Kerl", auf den man wie auf einen Fels bauen könne, wie Schiller zu sagen pflegte. Reinhart war ursprünglich Theologe gewesen und hatte in Leipzig bei Zollikofer studiert, sich dann aber der seit 1764 bestehenden Akademie angeschlossen und unter Oesers Leitung die bildenden Künste studiert. Reinhart war dann der erste unter den Mitschöpfern der Wiedergeburt deutscher Kunst, die am Ende des Jahrhunderts sich allmählich in Rom zusammenfanden[1]). Körner war mit dem Reinhart schon dadurch, daß beide der Loge „Minerva zu den drei Palmen" angehörten, befreundet, und so kam es, daß Reinhart sich Schillers brüderlich annahm. Da auch Huber Maurer war und Zollikofer, Oeser und andere, falls sie es nicht selbst waren, dem Bunde sehr nahe standen, so ward Schiller hier wie in seiner früheren Umgebung ganz in den Kreis der Brüder aufgenommen.

In diesem Kreise und für diesen Kreis schrieb nun Schiller im Frühjahr 1785 sein „Lied an die Freude", das die Stimmungen wie die Ideen jener Tage in sehr charakteristischer Weise wiederspiegelt. Dadurch wird deutlich, daß Schiller völlig in der geistigen Atmosphäre geblieben war, in der er einst im Stuttgarter Dichterbunde und in der Deutschen Gesellschaft zu Mannheim verkehrt hatte.

---

1) Vergl. Allgemeine deutsche Biographie, Bd. 28, S. 72 ff.

Freude, schöner Götterfunken, Tochter aus Elysium,
Wir betreten feuertrunken, Himmlische, dein Heiligtum.
Deine Zauber binden wieder, was der Mode Schwert geteilt;
Bettler werden Fürstenbrüder, wo dein sanfter Flügel weilt.

Chor: Seid umschlungen, Millionen!
Diesen Kuß der ganzen Welt!
Brüder — überm Sternenzelt
Muß ein lieber Vater wohnen. . . .

Freude heißt die starke Feder in der ewigen Natur;
Freude, Freude treibt die Räder in der großen Weltenuhr.
Blumen lockt sie aus den Keimen, Sonnen aus dem Firmament,
Sphären rollt sie in den Räumen, die des Sehers Rohr nicht kennt.

Chor: Froh, wie seine Sonnen fliegen
Durch des Himmels prächt'gen Plan,
Laufet, Brüder, eure Bahn,
Freudig wie ein Held zum Siegen.

Aus der Wahrheit Feuerspiegel lächelt sie den Forscher an;
Zu der Tugend steilem Hügel leitet sie des Dulders Bahn.
Auf des Glaubens Sonnenberge sieht man ihre Fahnen wehn,
Durch den Riß gesprengter Särge, sie im Chor der Engel stehn.

Chor: Duldet mutig, Millionen!
Duldet für die bess're Welt!
Droben überm Sternenzelt
Wird ein großer Gott belohnen.

Göttern kann man nicht vergelten, schön ist's ihnen gleich zu sein;
Gram und Armut soll sich melden, mit dem Frohen sich erfreun!
Groll und Rache sei vergessen, unserm Todfeind sei verziehn;
Keine Träne soll ihn pressen, keine Reue nage ihn.

Chor: Unser Schuldbuch sei vernichtet!
Ausgesöhnt die ganze Welt!
Brüder — überm Sternenzelt
Richtet Gott, wie wir gerichtet. . . .

Fester Mut in schweren Leiden, Hilfe, wo die Unschuld weint,
Ewigkeit geschworenen Eiden, Wahrheit gegen Freund und Feind,
Männerstolz vor Königsthronen — Brüder, gält es Gut und Blut,
Dem Verdienste seine Kronen, Untergang der Lügenbrut!

Chor: Schließt den heil'gen Zirkel dichter,
Schwört bei diesem gold'nen Wein:
Dem Gelübde treu zu sein;
Schwört es bei dem Sternenrichter!

Die Schlußstrophen, in welchen Schiller noch zuletzt der Verfolgten, Kranken, Sterbenden, der Sünder und der Abgeschiedenen gedacht hat, sind später von ihm gestrichen worden.

Merkwürdig! Selbst diese trunkene Verherrlichung der Verbrüderung und der Freude wird dem Verfasser zur Gedankendichtung und zum Glaubensbekenntnis — zum Bekenntnis der Ideen und Grundsätze wie sie die Weltanschauung der Humanität vertrat. „Ich fühle es jetzt an uns wirklich gemacht, schreibt Schiller unter dem 7. Mai 1785 an Körner, was ich als Dichter nur ahnte: Verbrüderung der Geister ist der unfehlbarste Schlüssel zur Weisheit".

Im Herbst 1785 folgten Schiller, Reinhart und Huber dem schon seit dem Frühjahr dort ansässigen Körner nach Dresden, und die vier Freunde setzten hier den innigen Verkehr fort. Nachdem Schiller Körners Gartenhaus zu Loschwitz, wo er zuerst wohnte, verlassen hatte, teilte er mit Huber längere Zeit Wohnung und Wirtschaft. Aber der Mittelpunkt des Kreises war Körner, und hier hatte Schiller endlich das gefunden, wonach sein Herz sich seit Jahren gesehnt hatte, einen innigen Freundschaftsbund mit einer gleichgesinnten Seele. Da dieser Bund an der Hand des erhaltenen Briefwechsels unendlich oft geschildert worden ist, auch seine Wirkungen völlig klar liegen, können wir hier auf ein näheres Eingehen verzichten. Körners erfahrene, sichere und liebevolle Hand wußte die Auswüchse des stolzen Baumes schonend zu beschneiden und die herrlichsten Früchte durch treue Pflege zur Reife zu bringen. Allerdings — mit manchem Störenden ward auch manches Charakteristische verwischt, aber im Ganzen darf man doch sagen, daß Schiller, indem er in Weltanschauung und Geistesrichtung der alte blieb, mit und durch Körner als Dichter und Mensch in das Zeitalter seiner Mannesreife eintrat.

Auch in der Tatsache, daß unter all den zahlreichen Stoffen und Entwürfen, die Schillers Gedanken damals beschäftigten, Schiller gerade beim Don Carlos festgehalten ward, den er seit Jahren mit sich herumtrug, ohne zum Schluß zu kommen, auch

an dieser so hochbedeutsamen Tatsache, gebührt dem Freunde sicher ein mittelbarer, wahrscheinlich aber auch ein unmittelbarer Anteil. Bei dem Gelingen des großen Wurfes und bei dem gewaltigen theatralischen Erfolg hat freilich noch ein anderer Mann mitgewirkt, nämlich Friedrich Ludwig Schröder, der inzwischen von Wien nach Hamburg zurückgekehrt war.[1]) Schröder hatte Schillers Schritte seit Jahren mit Teilnahme verfolgt und seine Wege mit brüderlicher Gesinnung geebnet und geleitet. Was anfänglich nach Schröders Absicht Dalberg hatte vollbringen sollen, das gelang jetzt Körner; diese drei hervorragenden Männer sind es gewesen, die den edlen Stein behauen und geschliffen und ihn in den Tempel der Weisheit, an dem sie bauten, als gewaltigen Eckstein eingefügt haben. Wie falsch und ungerecht beurteilt man doch so weise Bauleute wie es diese Meister waren, wenn man meint, daß sie nur in solchen Männern, die durch äußere Zugehörigheit mit ihnen verbunden waren, echte Glieder der großen Kette erkannt hätten. Seitdem sie ihres Schiller sicher waren, hat von ihnen wohl niemals wieder einer auch nur ein Wort in dieser Richtung fallen lassen.

Aber für Schillers Gemütsleben und auch für die Gestaltung seines äußeren Lebensweges ist es doch ein schwerer Nachteil gewesen und geblieben, daß er der in seinem oben erwähnten Briefe vom 7. Mai 1785 ausgesprochenen richtigen Einsicht praktische Folge nicht gegeben hat und den „Weg zur Weisheit" unter unsäglichen inneren und äußeren Mühsalen allein gewandelt ist. Wenn nicht trotz des von allen Brüdern beklagten Entschlusses Körner und Goethe ihm die Bruderhand geboten hätten, wären gerade in Schillers Lage für ihn wie für die Welt unermeßliche Nachteile die unausbleibliche Folge gewesen.

Der ideale Zweck, so erklärte Schiller selbst im Jahre 1788 in seinen Briefen über Don Carlos, den die Verbrüderung der Maurer sich gesetzt hat, er ist auch das höchste Ideal, das Marquis Posa

---

[1]) Aus den Briefen Schillers an Schröder aus den Jahren 1786 und 1787 (s. Jonas, Schillers Briefe I, S. 311 ff.), deren Gegenstücke und Beantwortungen mir leider nicht bekannt geworden sind, ergibt sich, daß noch ein anderer Freund, nämlich Beck, Schillers Wege erfolgreich beeinflußt hat. Beck hat bewirkt, daß Schiller sich Schröder persönlich näherte. Schröder hat den Dienst, den Dalberg den Räubern tat, dem Don Carlos geleistet; er hat ihn trotz der Hindernisse, die er von der Zensur mit Recht erwartete, zuerst auf die Bühne gebracht (August 1787).

sich gesteckt hat, nur mit dem Unterschied, daß das, was die Verbrüderung durch eine Vielheit zerstreuter Glieder zu erreichen sucht, der Marquis vollständiger und kürzer durch eine einzelne Persönlichkeit durchzusetzen trachtet.

Der Dichter — so hat einst Schiller gesagt — soll niemals bloß der Maler seines Helden, sondern er soll dessen Busenfreund sein. Dementsprechend hat Schiller in der Gestalt des Posa das höchste Freundes- und Mannes-Ideal zur Darstellung gebracht, wie es in seiner Seele damals lebte. Man hat den Don Carlos treffend Schillers Läuterungsdrama genannt und dessen Bedeutung mit der Stellung der Iphigenie in Goethes Entwicklungsgang verglichen — meines Erachtens mit vollem Recht. Die überschäumende, oft über das Ziel schießende Leidenschaftlichkeit, das Gesuchte, Schwülstige und manchmal Phrasenhafte der Jugendjahre wurde abgestreift und gestaltete sich unter Körners Einfluß in und bei der Arbeit zu reifer und zielsicherer Männlichkeit. Die Wandlungen, die das Drama von den ersten Entwürfen des Jahres 1782 bis zu seiner Vollendung im Jahre 1787 durchgemacht hat, spiegeln die geistige Entwicklung seines Schöpfers in überraschender Weise wieder.

Wie alle anderen Stoffe und Vorwürfe, die der Dichter zu lyrischer oder dramatischer Bearbeitung sich wählte, so wurde auch das Thema des Don Carlos mehr und mehr zur Ideen-Tragödie und zur Gedankendichtung. Die Idee der schönen Menschlichkeit und ihre Verwirklichung im öffentlichen Leben — sie sind es, die er, verkörpert in den Idealgestalten seiner reichen Phantasie, uns auf den Brettern, die die Welt bedeuten, vor die Seele führt.

Und das ist nun die Bedeutung dieser Dichtung, daß sie neben Lessings Nathan und Goethes Iphigenie den Anbruch des Zeitalters der Humanität, den Schiller in Gedanken schaute, tatsächlich mit heraufgeführt und eingeleitet hat. Der Glaube an ein reines, freies und schönes Menschentum, dieser Glaube, der bei der Unvollkommenheit von Welt und Menschheit, die wir täglich vor uns sehen, eine größere Glaubensstärke voraussetzt, als sie irgend ein Lehrsatz der kirchlichen Glaubenslehre fordert, trat in den großen Gedankendichtungen dieses Zeitalters der ganzen Nation, ja allen von diesen berührten Nationen mit solcher Kraft entgegen, daß sie davon miterfaßt und ein Stück Weges

mit fortgerissen wurden. Es waren gewaltige Wirkungen, die von diesen prophetischen Verkündern der edlen Menschlichkeit ausgingen, Wirkungen, die unter Begünstigung der Zeitverhältnisse einen neuen Abschnitt der geschichtlichen Entwicklung eingeleitet haben. Das Ideal, wie es dem Schillerschen Posa vorschwebt, ist das uralte Ideal des Humanismus, wie es Herder im Gewande philosophischer Erörterung zu neuem Leben erweckt hatte und wie es nun im Gewande der Dichtung von Lessing, Goethe und Schiller der gesamten Nation vor Augen geführt ward. Man kann ermessen, mit welchem Jubel diese Erfolge gerade in den Kreisen begrüßt wurden, die für dieses Ideal seit Jahrhunderten als stille, aber fleißige Werkleute gekämpft hatten.

Und mit dieser poetischen Verherrlichung der wahren Ideale des Maurerbundes ging der Kampf gegen deren Verunstaltung Hand in Hand, wie sie damals in den Orden der Tempelherrn und der Rosenkreuzer u. s. w. planmäßig betrieben ward. Wir sagen planmäßig, denn wir wissen heute, daß die Todfeinde des Bundes sich unter dem Deckmantel der Freundschaft in diese Organisation eingeschlichen hatten, um sie zu verwirren oder zu leiten.[1]) Und zwar war es dabei in erster Linie auf die Fürsten, zumal die Freigeistigen und auf deren Hofgesellschaft abgesehen, die sich, wie man weiß, im 18. Jahrhundert zahlreich dem Bunde angeschlossen hatten. Welche Aussichten eröffneten sich nicht, wenn es geschickten Männern gelang, unter dem Deckmantel maurerischer Formen bis in die vertrautesten Zirkel der fürstlichen Umgebung einzudringen und die Fürsten selbst schließlich in festgefügte Organisationen einzuführen, deren Leitung in den Händen erfahrener Beichtväter lag. Es war durch die Umstände geboten — der einflußreichste Herrscher in Deutschland, König Friedrich Wilhelm II., war selbst Rosenkreuzer geworden und andere Fürsten waren seinem Beispiel gefolgt —, daß Schiller in seinem zu Dresden entstandenen „Geisterseher“[2]) Quell und Zweck seiner Geschichte in dämmernder Ferne verbergen mußte.

---

[1]) Näheres bei Keller, die Tempelherrn und die Freimaurer. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1905 (M. 1,50).

[2]) „Der Geisterseher. Aus den Papieren des Grafen von O. Erstes Buch“ erschien zuerst im 4. Heft der Thalia vom Jahre 1787. Dann selbstständig seit 1789 in einer Reihe von Ausgaben. Goedeke, Schillers Werke IV, 196 ff.

In einer höchst interessanten Besprechung der Schrift, welche die „Allgemeine Literatur-Zeitung“ in Jena am 3. September 1790 brachte, wird die Absicht der Schillerschen Erzählung folgendermaßen skizziert: „Der Zweck der Geschichte, setzt Rezensent voraus, ist, zu zeigen, wie eine Religionspartey, und besonders eine gewisse Klasse ihrer Mitglieder, welche dabey interessiert, ja wohl gar dazu verpflichtet ist, Personen von höchstem Einflusse an sich zu ziehen, dieses durch das feinste unsichtbarste Gewebe eines allumstrickenden Planes bewirken, wie besonders durch undurchdringliche Gaukeleyen der Magie allmählich Neigung zum blinden, in sich brütenden Glauben entstehen und durch diesen dann politische Zwecke beabsichtigt werden können. Rezensent setzt diesen Zweck nicht bloß voraus[1]); allein er hat keinen Beruf, ihn zu prüfen und zu zeigen, ob, warum und wie sehr eine Arbeit dieser Art noch Bedürfnis ist.“ „Man glaubt“, fährt der Rezensent fort, „in dem Prinzen (der der Held der Erzählung ist) einen Mann zu finden, durch den man einen Thron für die Kirche gewinnen könne.“ . . . „Hatte der Prinz vorher in blinder Anhänglichkeit nicht gewagt, seinen (protestantischen) Glauben zu prüfen, so war er jetzt kühn genug, an dem Heiligsten zu zweifeln, und bedurfte nur der Einreihung in eine durch Tiefsinn blendende, jedes Interesse für Religion erstickende, Metaphysik, um ein vollendeter Leugner zu werden. Die Gesellschaft, Bucentauro genannt, ist das eigentliche Werkzeug seiner Verführung.“

In der Tat steht die Schilderung und die Wirksamkeit dieses „Zirkels“, wie Schiller sagt, offenbar im Mittelpunkt der Erzählung, einer Gesellschaft, die „unter dem äußerlichen Schein einer edlen vernünftigen Geistesfreiheit die zügelloseste Licenz der Meinungen wie der Sitten begünstigte. Da sie unter ihren Mitgliedern viele Geistliche zählte und sogar die Namen einiger Kardinäle an ihrer Spitze trug, so wurde der Prinz um so leichter bewogen, sich darin einführen zu lassen.“

Man kann die Rosenkreuzer und die Tempelherrn, ihre Hintermänner wie ihre Ziele und ihre Mittel nicht schärfer an den Pranger stellen als es Schiller in dieser Schrift getan hat, nicht schärfer aber auch betonen, daß in diesen „Geistersehern“ nicht nur keine echten und wahren Brüder, sondern deren gefährlichste

---

[1]) Demnach ist der Rezensent gut unterrichtet.

Gegner erkannt werden müssen. Auch Schiller freilich hat es nicht hindern können, daß Unerfahrene oder Böswillige diese Betrüger und Betrogenen als die eigentlichen und wahren Maurer hinstellten und noch heute hinstellen. Indem jene „Geisterseher“ auf diese Weise den Ruf des Bundes schädigten, ist wenigstens eine der Nebenwirkungen, die ihre Aktion zu erzielen bestimmt war, erreicht worden, wenn auch der „Zirkel Bucentauro“ und alle seines Gleichen längst vom Erdboden verschwunden sind.

Indem Schiller im Don Carlos die Weltansicht des Humanismus nach der Seite des Toleranzgedankens und der Geistesfreiheit in ihrer Wirkung auf das öffentliche Leben dichterisch gestaltete, vertiefte er sich zugleich von neuem in die platonische Gedankenwelt, die seinen Geist einst in seinem ersten Entwickelungsabschnitt beschäftigt hatte. Und da tritt nun die überraschende Tatsache hervor, daß er jetzt, im Zeitalter des gereiften Mannes, sich imstande sah, sich von neuem zu allen Grundideen zu bekennen, die er einst in seinen ersten philosophischen Entwürfen niedergelegt hatte. Ja, man kann in gewissem Sinne sagen, daß die großartige Gedankendichtung der späteren Jahre nur die Ideen zur Reife gebracht hat, die bereits in der Jugenddichtung im Keim enthalten sind. Schiller selbst meint sogar nicht ohne Grund in einem Brief vom 25. Mai 1792 an Körner, daß er die Kühnheit, die lebendige Glut, die er hatte, ehe ihm noch eine Regel bekannt war, schon seit mehreren Jahren vermisse.

Wir haben oben auf die Verwandtschaft der Schillerschen Gedankenwelt, wie sie in dem Gedicht „die Freundschaft“, der „Philosophie des Julius“ und einigen Oden niedergelegt ist, mit der Weltansicht Platos hingewiesen. Man kann die Verwandtschaft beider Männer noch in sonstigen Beziehungen beobachten. Plato war — und das war ihm klar bewußt — ein dichtender Philosoph, Schiller war, ebenfalls mit Bewußtsein, ein philosophierender Dichter, jeder von beiden aber ist vielleicht in seiner dichtenden Philosophie oder philosophischen Dichtung nach Prophetenart der Wahrheit näher gekommen als schulmäßig ausgebildete Philosophenköpfe, die für ihre Systeme ein gewaltiges Rüstzeug von Beweisen mit sich führen, auf die der Dichter-Philosoph von vornherein verzichtet. Der letztere gründet seine Sätze auf die Eingebung eines begeisterten gottinnigen

Gemüts, dem sein Glaube mit einer Art von Notwendigkeit bewußt wird. Entströmt nicht auch die Kunst und das Gefühl für Schönheit, nicht bei vielen auch die Sittlichkeit und die Güte dem menschlichen Gemüt mit innerer Notwendigkeit? Sollte es mit der Wahrheit anders sein? Und offenbart sich nicht vielleicht die Wahrheit der reinen Menschenseele am ehesten in der Form der Schönheit, die auch das Auge derer zu fassen vermag, die durch verstandesmäßige Einsicht der Wahrheit nie sich nähern können?

Schiller, der einst des Geistes voll in Kühnheit und innerer Glut dieses Prophetenwort geübt hatte ohne nach Gründen und Regeln zu fragen, begann seit 1787 über die angedeuteten Zusammenhänge nachzudenken und legte das Ergebnis in seinen Künstlern nieder. Da heißt es: Die furchtbar herrliche Urania, die auf ihrem Sonnenthrone, das heißt, als vollendete Wahrheit nur von Wesen höherer Ordnung — Plato nennt sie „Formen“ (Ideen), die Stoiker „Logoi“, der Volksglaube „Dämonen“ — angeschaut und erkannt wird, legt uns schwachen Sterblichen zu Liebe ihre Feuerkrone ab und erscheint uns als Schönheit.

„Der Anmut Gürtel umgewunden,
Wird sie zum Kind, daß Kinder sie verstehn.
Was wir als Schönheit hier empfunden,
Wird einst als Wahrheit uns entgegengehn.“

Die Schönheit ist es, die Kunst, die Harmonie der Formen und der Töne, durch die wir Sterblichen eindringen „in der Erkenntnis Land“. Das „Symbol des Schönen und des Großen“ offenbart die Wahrheit „unserem kindischen Verstand“.

Was bei dem Saitenklang der Musen
Mit heißem Beben dich durchdrang
Erzog die Kraft in deinem Busen
Die sich dereinst zum Weltgeist schwang.

Das Symbol des Schönen, wie es die Kunst erschafft, „hieß uns die Tugend lieben“. Der Schönheit Lichtpfad senkt sich in die Sonnenbahn der Sittlichkeit.

„Die ihrem (der Schönheit und der Kunst) keuschen Dienste leben
Versucht kein niederer Trieb, bleicht kein Geschick;

Wie unter heilige Gewalt gegeben
Empfangen sie das reine Geisterleben,
Der Freiheit süßes Recht, zurück."

Darum preist er die Männer, die sich dem Dienst der Schönheit und der Kunst geweiht haben und in deren Brust sie sich entschloß, zu thronen, die Künstler, glücklich und sagt:

Freut euch der ehrenvollen Stufe
Worauf die hohe Ordnung euch gestellt!

Durch euch, die ihr das Gleichmaß und die Harmonie in die Welt gebracht

. . . wand sich von dem Sinnenschlafe
Die freie, schöne Seele los;
Durch euch entfesselt, sprang der Sklave
Der Sorge in der Freude Schoß.
Jetzt fiel der Tierheit dumpfe Schranke,
Und Menschheit trat auf die entwölkte Stirn . . .

Die schönere Natur warf in die Seelen
Sanft spiegelnd einen schönen Widerschein,
Und prangend zog in die geschmückten Seelen
Des Lichtes große Göttin ein.
Da sah man Millionen Ketten fallen,
Und über Sklaven sprach jetzt Menschenrecht;
Wie Brüder mit einander wallen,
So mild erwuchs das jüngere Geschlecht. . .

So erscheinen die Weisheit, die Schönheit und die Stärke, die wir auch das Wahre, Schöne, Gute nennen, gleichsam als drei Strahlen jener Feuerkrone, die das hehre Haupt der Himmelskönigin Urania, der Wahrheit, umleuchten, als drei Stufen, in denen sich der Entwicklungsgang des Menschen wie der Menschheit vollzieht, die von der Stärke zur Schönheit und von der Schönheit zur Weisheit vorwärts schreiten, als drei Erscheinungsformen des ewigen Lichts, das sich gleichsam in drei irdischen Lichtern offenbart, oder als drei Säulen, die den heiligen Bezirk des Tempelbaus der Menschheit vor der Entweihung schützen und umhegen.

Die „Künstler" sind keine Frucht der Dresdener Zeit; Schiller war, wie bekannt, im Jahre 1787 nach Weimar übergesiedelt.

Aber wie sehr die geistige Atmosphäre, in der er sich hier befand, und seine eigene Gemüts-Verfassung auf den gleichen Ton wie in dem abgelaufenen Lebensabschnitt gestimmt war, das zeigt doch der Inhalt dieser Ideendichtung auf das deutlichste.

Wenige Wochen später, als er Friedrich Ludwig Schröder seine Anwesenheit in Hamburg in Aussicht gestellt hatte — Schiller wollte ursprünglich nur einige Monate in Weimar bleiben und dann nach Hamburg gehen — kündigte er am 24. Juli 1787 Herder seinen Besuch an.[1]) Es ist bezeichnend, daß in Weimar keine neue Beziehung rascher für Schiller in Wirksamkeit trat, als die zu Herder, dessen Geist und Herzen Schiller, wie er sagt, „viele der schönsten Stunden seines Lebens dankte".

Es war das Jahr, in welchem Herders Schrift „Gott. Einige Gespräche über Spinozas System" u. s. w. erschienen war, jene Schrift, die aus der innigsten Geistesgemeinschaft mit Goethe erwachsen und von diesem ausdrücklich in ihrem Inhalt anerkannt, gleichsam das gemeinsame Glaubensbekenntnis beider großer Männer darstellte und die die Alleinslehre des Humanismus in neuem Gewande darbot.[2]) Als Schiller von der Begegnung mit Herder zurückkam, berichtete er sofort darüber an Körner. „Ich komme von Herdern . . . Er hat mir sehr behagt. Seine Unterhaltung ist voll Geist, voll Stärke und Feuer, aber seine Empfindungen bestehen in Haß oder Liebe. Goethen liebt er mit Leidenschaft, mit einer Art von Vergötterung." Auch noch eine andere neue Beziehung ward von hier aus angeknüpft, die sich für Schiller äußerst wertvoll erweisen sollte, die Beziehung zu dem einflußreichen Statthalter von Erfurt, Karl Theodor Anton Maria von Dalberg, dem Bruder Wolfgang Heriberts, der auch für Herder so sehr viel getan hat.[3])

Schiller hat nicht minder von dem Statthalter viel Gutes erfahren und wie hoch er dessen starke Hand einschätzt, erhellt u. a. daraus, daß er durch ihn seine Befreiung aus den Fesseln der Jenaer Lage, in die er sich begeben hatte, bestimmt erwartete. Auch Schiller hat die Richtigkeit des oben erwähnten Zeugnisses empfunden, das Karl August Herder gegenüber gerade in jenen Jahren dem Statthalter gab: „Der Coadjutor ist ein guter Schotte und trägt das Schurzfell nicht umsonst."

---

[1]) Jonas I, 352.

[2]) Näheres bei Keller, Herder a. a. O., S. 325 ff.

[3]) Keller in den MCG, 1903, S. 291, 295 ff., 302.

Schiller wandte sich in jenen Jahren mehr und mehr von der dramatischen Dichtung ab und ergriff mit dem Enthusiasmus, der ihm eigen war, soweit der neue Beruf des Dozenten der Geschichte dies zuließ, das Studium der Antike, vor allem der antiken Kunst und Philosophie, auch hierin ganz auf den Pfaden bleibend, der durch die Freundschaft mit den Brüdern seit den Stuttgarter Jahren vorgezeichnet war. Es ist in dieser Richtung doch wohl kein Zufall, daß in denselben Wochen, wo er die Eindrücke seiner neuen Studien in den „Göttern Griechenlands" zusammenfaßte, seit langen Jahren zum ersten Male die Namen Abel, Lempp und Petersen in seinem Briefwechsel wieder auftauchen. Am 23. März 1788 bittet Schiller Wilhelm von Wolzogen, der inzwischen auch ein „guter Schotte" und ein warmer Freund und Helfer Schillers geworden war, die genannten Männer freundschaftlich zu grüßen.

In der Tat gewinnen die Ideen, die Schiller in den „Göttern Griechenlands" niedergelegt hat, helles Licht, wenn man sie mit den Gedanken vergleicht, die jene Freunde schon früh in seine Seele gesenkt hatten.

Die Alleinslehre des Humanismus schließt die Überzeugung von der Beseelung des Universums und der Weltkörper ein. Aber sie lehrt auch, daß alle großen Organismen beseelt sind, die dem blöden Auge nur als tote Körper erscheinen, und sie glaubt, daß auch unsere Erde und alle ihre Kinder reicher sind an seelischem Leben, als die Gelehrten der Erde zugeben wollen.[1]) Nun erinnere man sich des Gedichts „Die Freundschaft", das wir oben besprochen haben:

„Stünd im All der Schöpfung ich alleine,
Seelen träumt ich in die Felsensteine
Und umarmend küßt' ich sie —"

Nach des Dichters Überzeugung gibt es in dem Universum „in tausendfachen Stufen zahlenlose Geister", in denen der Geist des Alls durch die Liebe wirkt und lebendig ist.

„Freundlos war der große Weltenmeister,
Fühlte Mangel — darum schuf er Geister,
Sel'ge Spiegel seiner Seligkeit!"

---

[1]) Willy Pastor, Gustav Theodor Fechner und die Alleinslehre des Humanismus. M C G 1905, S. 1 ff.

Nun trat Schiller bei dem Studium der Antike die Tatsache entgegen, daß der Glaube der Griechen in seiner mythisch-symbolischen Art alle die Anschauungen in sich enthielt, die sein prophetisches Ahnen einst in der Jugend empfunden und geschaut hatte.

Aber an die Stelle des kühnen Mutes und der frohen Sicherheit, mit der er einst die Beseelung der Natur verkündet hatte, trat jetzt der Hinweis auf „die schönen Wesen aus dem Fabelland“, die einst die „schöne Welt regiert“ und die damit verbundene Klage:

„Alle jene Blüten sind gefallen
Vor des Nordens schauerlichem Wehn
Einen zu bereichern unter allen,
Mußte diese Götterwelt vergehn.“

Vielleicht war es nur eine beabsichtigte Einkleidung der alten Überzeugungen, die er aus naheliegenden Gründen nur in verschleiertem Gewande geben mochte; in dieser Verhüllung aber kehren dieselben Gedanken, oft dieselben Worte wie ehedem wieder:

„Unbewußt der Freuden, die sie schenket,
Nie entzückt von ihrer Herrlichkeit,
Nie gewahr des Geistes, der sie lenket,
Sel'ger nie durch meine Seligkeit,
Fühllos selbst für ihres Künstlers Ehre,
Gleich dem toten Schlag der Pendeluhr,
Dient sie knechtisch dem Gesetz der Schwere,
Die entgötterte Natur“.

Die Entgötterung, d. h. die Entseelung der Natur — das ist das Thema des Klagegesanges, den wir in den „Göttern Griechenlands“ vor uns haben.

Besonders deutlich tritt dieser Gedanke auch in den Strophen hervor, die das Gedicht in der Gestalt, in der es zuerst gedruckt ward, besessen hat, die der Dichter später, nachdem seine Anschauungen dem lebhaften Widerspruche gläubiger Kreise begegnet waren, weggelassen hat. Nach der Auffassung, wie sie „Die Freundschaft“ wiederspiegelt, waltet der göttliche Geist in tausendfachen Stufen zahlenloser Geister. In den „Göttern Griechenlands“ wird beklagt, daß die Welt „entvölkert“ und jede Stufe, jede Vergleichung und Wesensähnlichkeit beseitigt ist.

„Freundlos, ohne Bruder, ohne Gleichen,
Keiner Göttin, keines Ird'schen Sohn,
Herrscht ein Andrer in des Äthers Reichen,
Auf Saturnus' umgestürztem Thron.
Selig, eh' sich Wesen um ihn freuten,
Selig im entvölkerten Gefild,
Sieht er in dem langen Strom der Zeiten
Ewig nur — sein eig'nes Bild.

Bürger des Olymps konnt' ich erreichen,
Jenem Gotte, den sein Marmor preist,
Konnte einst der hohe Bildner gleichen —
Was ist neben Dir der höchste Geist
Derer, welche Sterbliche gebaren?
Nur der Würmer erster, edelster.
Da die Götter menschlicher noch waren,
Waren Menschen göttlicher.

Dessen Strahlen mich darniederschlagen,
Werk und Schöpfer des Verstandes! Dir
Nachzuringen gib mir Flügel, Wagen,
Dich zu wägen — oder nimm von uns,
Nimm die ernste, strenge Göttin wieder,
Die den Spiegel blendend vor uns hält;
Ihre sanft're Schwester sende wieder,
Spare jene für die and're Welt".

So klingt hier das Gedicht in den Gedanken aus: Die Größe des neuen Gottes kann man nur auf den Flügeln der Erkenntnis und der Weisheit, durch den Spiegel der Wahrheit mit dem Verstand erreichen; wo diese ernste, strenge Göttin dem Sterblichen nicht die Flügel und die Wage leiht, mit der man wägen kann, da mag die sanftere Schwester, die Schönheit und die Freude, in der sich die Weisheit auch dem Schwachen ahnend offenbart, wieder die Altäre zieren, wie es ehemals gewesen war.

„Da ihr noch die schöne Welt regieret
An der Freude leichtem Gängelband
Selige Geschlechter noch geführet,
Schöne Wesen aus dem Fabelland.

Ach, da euer Wonnedienst noch glänzte,
Wie ganz anders, anders war es da!
Da man Deine Tempel noch bekränzte,
Venus Amathusia!"

Die Jahre, die Schiller in Jena verbrachte, bilden den einzigen längeren Zeitabschnitt in seinem Leben, wo er außerhalb einer engen und täglichen Berührung mit einem in sich geschlossenen Kreise von Brüdern geblieben ist. Karl Leonhard Reinhold (geb. 1758 in Wien, gest. 1823 in Kiel), der seit 1787 in Jena als Professor der Philosophie wirkte, war zwar begeisterter und tätiger Maurer und hat sich Schillers, wo er konnte, brüderlich angenommen. Aber Reinhold verließ Jena schon 1794 und stand in Jena ziemlich vereinzelt da. Im übrigen aber ist der Verkehr an der Universität für Schiller kein anregender gewesen. Körner war sogar der Überzeugung, daß die geistige Luft, in die sich Schiller damals begeben hatte, nachteilig auf ihn gewirkt habe. „Deine Ideen, schrieb er Schiller damals, sind schrecklich prosaisch geworden . . . Erwartest du Enthusiasmus, wo der Geist der Akademien herrscht"? Danach muß man vermuten, daß der „Geist der Akademien" Schiller nicht so sehr gefördert hat als der Geist anderer Orte und Organisationen, auf die die Akademien mit hohem Selbstbewußtsein herabzusehen pflegen.

Aber auch in der Zeit, wo Schiller persönlich und räumlich von den Brüdern mehr oder weniger getrennt war, war ihre helfende Hand ihm nahe. Jens Immanuel Baggesen (geb. 1764 in Korsör, gest. am 3. Oktober 1826 zu Hamburg) war wie alle anderen Brüder des Inlands und Auslands ein begeisterter Verehrer Schillers und kam als solcher im Jahre 1790 nach Jena, um den Dichter zu besuchen. Hier hatte er Gelegenheit, zu sehen, wie schwer die Not des Lebens Schiller drückte, und in die Heimat zurückgekehrt, wußte er einflußreiche Mitglieder des Bundes, an ihrer Spitze der Herzog Friedrich Christian von Schleswig-Holstein-Sonderburg-Augustenburg, der sich dem Weishauptschen Systeme angeschlossen hatte, für Schiller in Bewegung zu setzen. Der Brief vom 13. Dezember 1791, mit dem die Brüder Schiller eine jährliche Ehrengabe von 1000 Reichstalern auf drei Jahre sandten, ist ein würdiges Denkmal, das diese „guten Schotten" sich gesetzt haben[1]).

[1]) Der Brief und Schillers Antwort sind vollinhaltlich abgedruckt bei Wychgram, Schiller S. 306 ff.

Mit den „Künstlern“ und den „Göttern Griechenlands“ schließt die erste Periode der Schillerschen Ideendichtung ab und es beginnt seit 1795 die zweite, die durch das Studium der Kantischen Philosophie beeinflußt worden ist. Unzweifelhaft ist Schillers philosophische Weltanschauung durch die Errungenschaften des Kantischen Denkens geregelt und vertieft worden, aber die Grundelemente seiner Denkart, die auf der platonischen Gedankenwelt beruhten, sind die gleichen geblieben, ja in den Punkten — und es gab manche solche Punkte — in denen Kant der platonischen Weltanschauung widersprach, ist Schiller ein Widersacher Kants und ein Anhänger Platos geblieben. Eben in dieser Periode vollzog sich in Schillers Geiste auch die bewußte Verschmelzung seiner religiös-philosophischen Betrachtungsweise mit dem Christentum, wie es seinem forschenden Geist erschien. „Ich finde in der christlichen Religion“, schreibt er im Jahre 1795, „virtualiter die Anlage zu dem Höchsten und Edelsten, und die verschiedenen Erscheinungen im Leben erscheinen uns bloß deswegen so widrig und abgeschmackt, weil sie verfehlte Darstellungen dieses Höchsten sind. Hält man sich an den eigentlichen Charakterzug des Christentums, der es von allen monotheistischen Religionen unterscheidet, so liegt er in nichts anderem, als in der Aufhebung des Gesetzes, des Kantischen Imperativs, an dessen Stelle das Christentum eine freie Neigung gesetzt haben will. Es ist also in seiner neuen Form Darstellung schöner Sittlichkeit oder der Menschwerdung des Heiligen und in diesem Sinne die einzige ästhetische Religion“.

Wie gut sich das also verstandene Christentum mit der Lehre Platos vertrug, das hatten die Jahrhunderte des Neuplatonismus, das hatte auch das Zeitalter der deutschen Mystik und das der Renaissance hinreichend bewiesen. Mit gutem Grund konnte Goethe später behaupten, daß eine „Christus-Tendenz“ in Schiller lebendig gewesen sei.

Die Ideenwelt Kants fand in Schillers Geist ein Gegengewicht in dem Einfluß Wilhelm von Humboldts, der in dieser zweiten Epoche der Schillerschen Gedankendichtung stark in die Erscheinung trat. Wilhelm von Humboldts Geist hatte die Richtung, die er im väterlichen Hause empfangen hatte, trotz der mannigfachen neuen Anregungen späterer Jahre im ganzen festgehalten und diese Richtung hatte ihn — auch Wilhelms Vater war ein eifriger und kenntnisreicher „Schotte“ — in die Ideen des Platonismus

eingeführt. Jetzt verstärkte nun Humboldts Vorliebe für Plato die ohnedies bei Schiller vorhandenen Neigungen. In keinem Gedicht treten die Spuren dieser Gedankenwelt deutlicher zu Tage als in der Dichtung, die wir unter dem Namen „Das Ideal und das Leben“ kennen.

Das „Reich der Formen“ ist die Überschrift, die Schiller in der Sammlung des Jahres 1800 dem Gedichte gegeben hatte, nachdem er im Septemberheft der „Horen“ 1795 als das „Reich der Schatten“ erschienen war. Im Gedichte selbst spricht Schiller von der „Gestalt“ ganz im Sinne des griechischen Worts „Idea“, das im Wortgebrauche Platos das von allem Stofflichen und Zufälligen geläuterte Urbild der Dinge bezeichnet, die das Auge des Geistes abgetrennt von der Wirklichkeit anschauen kann.

Plato lehrte, daß der Körper ein Grab und das irdische Leben gleichsam ein Leben im Grabe sei. Vor der Vereinigung mit dem Körper hat unsere Seele in der Welt der reinen Formen (Ideen) gelebt und nach dem irdischen Tode wird sie in diese Welt zurückkehren. Plato selbst leitet seine Vorstellungsweise aus der Schule des Orpheus her[1]) und beruft sich auf den Ausspruch des Euripides:

Wer weiß, ob das Leben nicht ein Sterben ist,
das Sterben aber Leben?

Um das, was Plato unter der „Welt der Gestalten“ (Ideen) versteht, sich einigermaßen klar zu machen, muß man seine Grundgedanken kennen. Im Anschluß an Pythagoras und die uralte Weisheit der Egypter lehrt er, daß der „allmächtige Baumeister der Welt“ das All erschaffen und gebildet hat. Dazu hat sich der ewige Bildner erschaffener und damit nicht so vollkommener Wesen bedient, als er selbst ist, unkörperlicher Kräfte, die er Gestalten oder Formen (Ideai), Pythagoras Zahlen (heilige Zahlen) oder Maße, die Stoiker Vernunftskräfte (Logoi) nennen, das sind Wesen, die die Urbilder oder Muster oder auch die Hülfskräfte des großen Baumeisters beim Weltenbau waren. Sie bilden eine eigene, eine höhere Welt, die als Gottes Werkzeuge die ewige Harmonie der Sphären schaffen und wirken. Man kennt die Umgestaltung, die diese Lehre in der Lehre von den Dämonen und den Engeln erfahren hat, die ja auch die Kirchenlehre kennt.

---

[1]) Im Kratylos und im Gorgias.

Im Anschluß an diese uralte Weisheit preist nun Schiller in dem „Reich der Formen" die Herrlichkeit dieser höheren Welt, das Reich der Ideen und des Ideals, im Gegensatze zu der irdischen Welt und schließt mit einer Kundgebung seines Glaubens an die Unsterblichkeit der Seele, die einst dahin zurückkehrt, von wo sie ausgegangen ist.

Nur der Körper eignet jenen Mächten
Die das dunkle Schicksal flechten;
Aber frei von jeder Zeitgewalt
Die Gespielin seliger Naturen
Wandelt oben in des Lichtes Fluren
Göttlich unter Göttern die Gestalt.
Wollt ihr hoch auf ihren Flügeln schweben,
Werft die Angst des Irdischen von euch,
Fliehet aus dem engen dunklen Leben
In des Ideales Reich.

Jugendlich, von allen Erdenmalen
Frei, in der Vollendung Strahlen
Schwebet hier der Menschheit Götterbild,
Wie des Lebens schweigende Phantome
Glänzend wandeln an dem styg'schen Strome,
Wie sie stand im himmlischen Gefild,
Ehe noch zum traur'gen Sarkophage
Die Unsterbliche herunterstieg.

Und dann schildert er unter dem Bilde des Alciden[1]), seiner irdischen Kämpfe und seiner Aufnahme unter die Himmlischen, den irdischen Menschen und die Unsterblichkeit der Menschen-Seele und erreicht das Ziel des ganzen Gedichts:

Tief erniedrigt zu des Feigen Knechte,
Ging in ewigem Gefechte
Einst Alcid des Lebens schwere Bahn,
Rang mit Hydra und umarmt den Leuen,
Stürzte sich, die Freunde zu befreien
Lebend in des Totenschiffers Kahn.
Alle Plagen, alle Erdenlasten
Wälzt der Unversöhnten Göttin List
Auf die will'gen Schultern des Verhaßten
Bis sein Lauf geendigt ist —

---

[1]) Hercules, des Alkäos Enkel.

Bis der Gott, des Irdischen entkleidet,
Flammend sich vom Menschen scheidet
Und des Äthers leichte Lüfte trinkt.
Froh des neuen, ungewohnten Schwebens,
Fließt er aufwärts, und des Erdenlebens
Schweres Traumbild sinkt und sinkt und sinkt.
Des Olympus Harmonien empfangen
Den Verklärten in Kronions Saal
Und die Göttin mit den Rosenwangen
Reicht ihm lächelnd den Pokal.

Schillers philosophische Gedichte gehören zu dem Herrlichsten, was der Dichter überhaupt geschaffen hat, und sie stehen in ihrer Art einzig da in der Literatur der ganzen Welt. Es gibt in keinem Schrifttum irgend eines Landes eine Gedankendichtung, in der die gleiche Vermählung der tiefsten Gedanken und der vollendetsten poetischen Form, die gleiche poetische Begeisterung einer reinen Seele und eines großen Denkers nachweisbar wäre.

Indem der große Dichter dadurch zu einem Herrscher über die Geister geworden ist, gebührt ihm keineswegs bloß der Ehrenplatz in der Geschichte der Dichtung, den man ihm gegeben hat, sondern auch einer der ersten Plätze in der Geschichte der Geistesentwickelung. Keine Denkart aber hat ein größeres Anrecht auf den Mann, als die, die er selbst als die Denkart der reinen Menschlichkeit bezeichnet hat, die Geistesrichtung der Humanität und des Humanismus, die in Plato ihren dichtenden Philosophen und in Schiller ihren philosophischen Dichter verehrt. Und so dürfen wir mit Goethe im „Epilog zur Glocke“ sagen:

Denn er war unser! Mag das stolze Wort
Den lauten Schmerz gewaltig übertönen!
Er mochte sich bei uns, im sichern Port,
Nach wildem Sturm zum Dauernden gewöhnen.
Indessen schritt sein Geist gewaltig fort
Ins Ewige des Wahren, Guten, Schönen,
Und hinter ihm, in wesenlosem Scheine,
Lag, was uns alle bändigt, das Gemeine!

Über Herders Bildungsideal.

Von
Dr. Josef Perkmann in Wien.

Während bis vor kurzem bei der Darstellung geschichtlicher Ereignisse der Einfluß einzelner hervorragender Persönlichkeiten nicht selten überschätzt wurde, dringt in unseren Tagen die entgegengesetzte Anschauung vor; man glaubt alle Eigenschaften und Taten der Menschen aus den Umständen erklären zu können und übersieht dabei, daß auch unter dem besten Klima und im fruchtbarsten Erdreich kein Gewächs ohne eigenen Keim entsteht und daß bei der Entwicklung einer menschlichen Persönlichkeit noch außerdem die Selbsttätigkeit, bald in höherem bald in geringerem Grade wirksam, hinzukommt, so daß die Entwicklung einer Persönlichkeit eben **mit** die Tat dieser Persönlichkeit selber ist, ein Vorgang, ebenso wunderbar wie der, den wir im täglichen Leben sehen, wenn jemand sich aus dem Schlafe aufrafft. Wie sehr nun auch die neue Geschichtsauffassung, ebenso einseitig und darum auch ebenso falsch wie jene ältere, verführen will, die Bedeutung der Persönlichkeiten gering zu schätzen, — es ist ihr nicht gelungen und darf ihr nicht gelingen, die dankbare Gesinnung gegen große Männer und Frauen der Vorzeit im heranwachsenden Geschlechte zu ersticken.

Und wo die Bedeutung eines Mannes gerade darum leichter übersehen wird, weil sie weniger in den eigenen Werken, die er hinterließ, als in seinem persönlichen Einflusse zu suchen ist, da fällt die rechte Wertschätzung dieses Mannes nach seinem Tode leicht zu gering aus und die Erinnerung an ihn entschwindet früh, allzu früh dem Bewußtsein der Nachwelt. Dies trifft bei Herder zu, wie bei kaum einem andern; „denn der Ueberreichtum an Gedanken und Anregungen, den seine Mitwelt von ihm empfangen, ging in das Allgemeingut der deutschen Bildung über und nur kleinere Kreise bewahrten pietätvoll die Erinnerung an Herders bahnbrechende und vorkämpfende Geistesart und gewaltige Arbeit."[1]) Ja, seine Wirksamkeit ist vielleicht noch nie völlig erfaßt worden, da Herder „ein so ganz neues in das Geistesleben des deutschen Volkes hereintrug, daß wir noch immer vor diesem Manne als vor einer unbegriffenen oder doch noch nicht ganz begriffenen Erscheinung staunend Halt machen."[2])

Aus Not und Bedrückung hat Herder sich früh zu einer angesehenen Stellung emporgerungen; der geistliche Beruf, den er

[1]) Adolf Stern, Geschichte der neueren Literatur, V, S. 171.

[2]) Th. Ziegler, die geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jahrhunderts, S. 29.

wählte, „sollte ihm ein Mittel sein, um auf die Großen zu wirken und das Volk zu erheben". (Scherer.) Welch ein hohes Ziel für den unbekannten Küsterssohn! Aber kaum hatte er die Universität Königsberg als Hörer bezogen, so zeigte er schon soviel selbständigen Geist, daß sein großer Lehrer Kant in manchen Stücken nach seinem Urteile fragte, und soviel pädagogisches Geschick, daß er den Auftrag erhielt, neben seinen Studien ein Schulamt zu führen, wozu er in der Tat die wichtigsten Eigenschaften besaß: wissenschaftliches Streben, poetischen Sinn, strenge Gewissenhaftigkeit, ein tiefes Gemüt und damit verbunden in seltenem Grade die Fähigkeit, sich in den Geist und das Gemüt eines anderen zu versenken. Darum hielt er auch die Pflege des Gemütes und der Sinnesart in den Schulen für überaus wichtig. „Wir wissen alle", äußerte er später in einer seiner inhaltreichen „Schulreden", „die Zeit der Kindheit und Jugend ist die schönste Zeit dieser moralischen Bildung und Umbildung, daß aus dem kleinen Menschentier ein Mensch, daß aus dem Sklaven der Sinne ein überlegendes, freitätiges Wesen werde. Alle Erziehung gehet dahin oder soll dahin gehen, dem Menschen diese innere Macht, diese innewohnende Weisheit, dies reine Auge, diesen hellen Verstand, heiligen Geist zu geben, ohne welche alle erworbenen Kenntnisse und Geschicklichkeiten müßiges Zubehör oder Werkzeuge zum Verderben werden.[1]) Wie schön kleidet das Kind, den Jüngling jede Spur einer moralischen Bildung, die man an ihm wahrnimmt! .... Was helfen alle Wissenschaften ohne Sitten? Was helfen alle erworbenen Kenntnisse ohne Gemüt? .... Die Weisheit wohnt bei uns mehr im Kopf als im Herzen und hat meistens mehr unser Gedächtnis bereichert, als unsere Denkart und Sinnesart gebildet. Die unermeßliche Luxurie in den Wissenschaften, ihre fast unübersehbare Vermehrung[2]) hat uns zu Sklaven des Wissens gemacht, oft ohne alle Selbstbildung."[3])

Gerade weil Bildung ihm das höchste war, eiferte er gegen die Aufklärung: „Alle Aufklärungsanstalten verfehlen nicht allein, sie vernichten den letzten Zweck aller Bildung: Menschheit und Glückseligkeit." Diese scharfe Absage an die Aufklärung erfolgte, wie Th. Ziegler hervorhebt, „im Namen eines Bildungsideals, das von allen das universalste war".

Herder hat dies u. a. gezeichnet in seiner Schulrede „Vom echten Begriff der schönen Wissenschaften und von ihrem Umfange unter den Schulstudien" (1788). Er erwähnt dort die alte Benennung studia humanitatis, womit die Römer sehr glücklich,

[1]) Dasselbe sagt bekanntlich auch Goethe: „Alles, was unsern Geist befreit, ohne uns die Herrschaft über uns selbst zu geben, ist verderblich." Sprüche in Prosa.

[2]) Was möchte H. gar heute sagen?

[3]) „Von den Schulen als Werkstätten des Geistes Gottes oder des heiligen Geistes." 1797.

wie ihn dünkt, die Aufgabe der Schule bezeichneten. „Sie verstanden dadurch alles, was den Menschen zum Menschen macht, was die Gabe der Sprache, der Vernunft, der Geselligkeit, der Teilnehmung an andern, der Wirkung auf andere zum Nutzen der gesamten Menschheit, kurz alles, was uns über das Tier erhebt und die sein lehrt, die wir sein sollen, ausbildet und befördert. Ohne Zweifel“ — fügt Herder hinzu — „werden wir mit diesem Begriff auf den würdigsten und nützlichsten Zweck geleitet, der unserer Natur vorgesteckt ist“.

Es kann hier nicht im einzelnen dargelegt werden, wie Herder während seiner Studien und unter mancherlei Lebenserfahrungen dieses Ideal ausreifte und wie er es im Schulamte zu verwirklichen strebte — erst am Lehrer-Seminar in Königsberg, darauf an der Domschule zu Riga, endlich in Weimar als Ephorus der Schulen des Fürstentums, unter denen das von ihm gegründete Lehrer-Seminar und das unter seiner Leitung neu organisierte Gymnasium besondere Pflege erfuhren.

Nur daran sei erinnert, daß er bereits an der Hochschule neben seinem theologischen Studium ein reges Interesse für die anderen Wissenschaften und für die Literatur an den Tag legte, andererseits bei seinen Studien sich klar bewußt blieb, wie sehr alles Wissen aus Büchern unvollständig und darum durch die Kenntnis der Welt, worunter er Natur und Menschen verstand, ergänzt werden müsse; und daß er, um diese Kenntnis sich zu erwerben, seine angesehene und sichere Stelle in Riga aufgab und wieder unstet wurde.

Bei all seinem Forschen nun zeigte Herder eine tiefdringende Methode; weit entfernt, sich mit der Sammlung und Beschreibung einzelner Erscheinungen im Natur- und Menschenleben zu begnügen, suchte er überall nach den Wurzeln der Dinge und sah diese in ihrer ganzen Umgebung.[1]) Wie beispielsweise zur Erklärung geistiger Erscheinungen ihm auch Land, Klima, Religion, Mythos, Verfassung, Denk- und Lebensart in Betracht kamen, das zeigen seine „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“. Durch diese psychologische, historische, schließlich universelle Forschungsweise eröffnete er der Erfassung und Betrachtung des menschlichen Geisteslebens neue Bahnen und kann mit Recht Schöpfer einer Biologie des menschlichen Geistes genannt werden. Auf diesem Wege gelangte er auch zu einem tiefen Einblick in den Ursprung und die Eigentümlichkeit alles Nationalen; er begriff, daß ein Volk ein selbständiges, organisches Wesen sei und darum in allen seinen Betätigungen, in Sprache, Dichtung, Sitte, Religion, Lebensanschauung ein bestimmtes und gerade dieses Gepräge aufweisen müsse, welches wir an ihm wahrnehmen. Zeigt sich Herder so als Prophet und Vorkämpfer eines nationalen Geistes in Schule und Leben, dessen Pflege er

---

[1]) Der Einfluß des Milieu war ihm also schon bekannt.

besonders durch seine „Fragmente über die neuere deutsche Literatur“ allen ans Herz gelegt hat, so ließ ihn andererseits sein feiner poetischer Sinn die Perlen echter Dichtung bei allen Völkern finden und ebenso hat er im besonderen die hohe Vollendung der griechischen Kunst und Literatur wiederholt gepriesen und zu eindringendem Studium anempfohlen: „die lateinische Sprache hat unsere Bildung Jahrhunderte hindurch gefesselt, die Welt der Griechen soll uns frei, soll uns zu Menschen machen.“

Ueber den Zweck und die Methode des Geschichtsunterrichtes äußert er[1]): „In der Geschichte z. B. liegen uns die Namen der Könige und ihrer geführten Staats- oder Familienkriege nicht mehr mit dem Interesse an wie ehemals, da man bloß rohe Kriegstaten oder hinterlistige Staatsoperationen bewunderte und eine langweilige falsche Bewunderung derselben den Jünglingen aufzwang. Der Schleier ist weggefallen oder vielmehr mit gewaltsamer Hand weggerissen; die Augen sind uns geöffnet, um in der Geographie und Geschichte etwas Nützlicheres zu lernen. Den Bau der Erde, ihre Reichtümer der Natur und Kunst, wer zu diesen etwas Großes und Gutes durch Erfindungen, durch nützliche Bestrebungen und Einrichtungen beigetragen, wer die Erde und das auf ihr waltende Menschengeschlecht verschönert oder entstellt habe, die Engel oder Dämonen der Menschen sollen wir in der Geschichte mit reifem Urteil kennen lernen ... Urteil, menschliches Urteil soll durch die Geschichte gebildet und geschärft werden[2])“ u. s. w.

Die Notwendigkeit eines gediegenen Unterrichts in den Naturwissenschaften hebt er in derselben Rede hervor: „Wir leben in der Zeit; folglich müssen wir auch mit ihr und für sie leben und leben lernen . . . wir müssen also der Zeit dienen, damit wir sie nicht verlieren oder von ihr unterdrückt werden ... Unsere Zeit dringt auf die sogenannten festen, nützlichen Wissenschaften, auf Mathematik d. i. Arithmetik, Geometrie in allen ihren Anwendungen, auf Naturlehre und Naturgeschichte, abermals in allen ihren Anwendungen und Zergliederungen der Natur.“ Aber Herder war kein Utilitarier; er rückte vielmehr bei der Reorganisation des Gymnasiums die idealen Aufgaben allgemeiner Bildung wieder in den Vordergrund und tat damals den oft angeführten Ausspruch, „Menschen sind wir eher, als wir Professionisten werden, und wehe uns, wenn wir nicht auch in unserem künftigen Beruf Menschen bleiben!“ Darum hielt er fest an dem Satze Non scholae, sed vitae discendum, den er in einer Schulrede ausführte, und aus demselben Grunde wollte er auch, daß der Privatfleiß in den Schulen Anregung und Beachtung

1) „Vom Fortschreiten einer Schule mit der Zeit“. 1798.

2) „Von der Annehmlichkeit, Nützlichkeit und Notwendigkeit der Geographie“ sprach Herder in einer besonderen Schulrede.

finde. Gewiß bereitet sich für das Leben derjenige besser vor, welcher früh anfängt, sich selbst Aufgaben zu stellen, und ohne Zwang von außen die Kraft aufbringt, Aufgaben zu lösen.

Die wenigen Proben aus dem reichen Schatze der Herderschen Werke[1]) dürften genügen zum Beweise, daß er die Hauptzwecke, an deren Erfüllung wir heute im Schulwesen arbeiten, schon klar erfaßt und hervorgehoben hat: nationale Grundlage der Bildung, Wirkung der Antike und zwar des Griechentums als Vorbild einer reich entwickelten Kultur, Berechtigung des realistischen neben dem idealistischen Prinzipe, Anschauungsunterricht bei jeder Unterweisung auf dem Gebiete des Sinnfälligen; Entwickelung der Fähigkeit, richtig zu urteilen, die Hauptsache, zu deren Gunsten die gedächtnismäßige Aneignung von Kenntnissen beschränkt werden muß; Wert der Willens- und namentlich auch der Gemütsbildung; Erziehung zum Leben in der Gemeinschaft und für das Gesamtwohl.

Wie großen Einfluß Herder auf den Entwickelungsgang unserer Nationalliteratur ausgeübt hat, ist wohl jedermann bekannt. Aber sein tiefblickender Geist hat auch auf dem Gebiete einiger Wissenschaften manches vorausgeahnt und ausgesprochen, ehe die Fachgelehrten es gefunden hatten, so den Grundgedanken der Entwickelungslehre vor den Anthropologen, die Stellung und den Charakter der Homerischen Dichtungen vor Fr. Aug. Wolf, endlich manchen Satz der vergleichenden Sprachwissenschaft.

All dies blieb hier unerörtert, ebenso seine Bedeutung als Aesthetiker und Literarhistoriker, als Geschichtsphilosoph und Theologe, als Dichter und Uebersetzer; denn diese Zeilen wollten nur das Bild des Pädagogen, der ein praeceptor Germaniae gewesen ist, heute wachrufen und zeigen, daß die Worte, die er sich auf seinen Grabstein setzen ließ — Licht, Liebe, Leben — in der Tat sein Wesen und Streben kennzeichnen: Licht in den Geistern zu entfachen, Liebe in die Herzen zu gießen und durch beides das wahre Leben zu schaffen.

Besprechungen und Anzeigen.

Göbel, Gustav, Anfänge der Aufklärung in Altbayern. 8°, IX, 136 Seiten. Kirchheimbolanden, C. Thieme, 1901.

Um die Mitte des 18. Jahrhunderts stand das geistige, sittliche und wirtschaftliche Leben in Altbayern infolge der langjährigen Religionskriege, der Glaubensstreitigkeiten und der Bestrebungen der Jesuiten, die Bevölkerung zur Reinheit der katholischen Lehre zurück-

[1]) Die wichtigsten Schulreden sind jetzt durch die Universal-Bibliothek von Reclam leicht zugänglich gemacht.

zuführen, auf einer so tiefen Stufe, daß wiederholt von bayerischen Patrioten der Versuch unternommen wurde, das Volk aus seiner Schlaffheit und seinem Aberglauben aufzurütteln und das patriotische Empfinden und die geistige Regsamkeit zu beleben und zu kräftigen.

In dem vorliegenden Werke versucht der Verfasser, diese Bestrebungen zur Förderung der Aufklärung in Altbayern zu schildern und ihre Erfolge zusammenzufassen.

Der erste Versuch dieser Art, die Gründung der „Nutz- und Lust erweckenden Gesellschaft der vertrauten Nachbarn am Isarstrom" in München, hatte nicht den gewünschten Erfolg, da den Mitgliedern der Sozietät, kurfürstlichen Beamten geistlichen und weltlichen Standes, die, dem Geschmacke der Zeit entsprechend, fingierte Namen annahmen, erhebliche Schwierigkeiten bereitet wurden, ehe sie die Erlaubnis erhielten, durch Schrift und Wort im Sinne der Aufklärung des Volkes zu wirken. Die von patriotischer Begeisterung erfüllte Tätigkeit der „Isarfreunde" dauerte nur kurze Zeit, da die Gesellschaft sich unter dem Einflusse der Kriegswirren im Anfang des 18. Jahrhunderts wieder auflöste. In der nächstfolgenden Zeit versuchten einzelne aufgeklärte Männer, sogar Mitglieder des Dominikaner- und Augustiner-Ordens, wie Staudigl und Scheidsach, ferner die Professoren Vogler, Falk, Manz, Kleinbrodt, Treyling u. a. durch ihre Schriften und Vorlesungen einen Einfluß auf die allgemeinen Bildungsverhältnisse auszuüben, selbst auf die Gefahr hin, als Ketzer behandelt zu werden, doch gelang es ihnen nicht, die Wissenschaft von der starren Herrschaft der Theologie zu befreien. Nur in der medizinischen Fakultät der Universität Ingolstadt machte sich um die Mitte des 18. Jahrhunderts ein Umschlag zu gunsten der Modernisierung der Wissenschaft geltend. Hier waren es vor allen Joh. Adam Morasch und Joh. Grienwaldt, der später in München wirkte, die trotz mannigfacher Mißhelligkeiten und trotz der Gegnerschaft der Jesuiten für eine freiere Geistesrichtung eintraten, und ihnen schlossen sich bald andere bedeutende Männer, wie die Benediktiner Forster und Osterwald, der Theologe Amort und der Augustiner Hieber an.

Unter diesen hat Eusebius Amort, Lehrer der Theologie und des Kirchenrechts im Kloster Polling bei Weilheim, besondere Bedeutung in der Geschichte der Aufklärung Altbayerns erlangt, weil er der Gründer des Parnassus Boicus ist, eines Vereins von bayerischen Gelehrten, die es sich zur Aufgabe gemacht hatten, nach dem Beispiel anderer deutscher Staaten in München eine Akademie der Wissenschaften zu gründen. An der ablehnenden Haltung der bayerischen Regierung scheiterte dieser Plan, aber Amort und Hieber, sowie einige andere Männer blieben dem Unternehmen treu und ließen unter dem

genannten Titel eine Anzahl von Jahrbüchern erscheinen, um die Bevölkerung Bayerns von dem „Umkreis der gesamten Wissenschaften und Künste" zu unterrichten und dadurch diese im eigenen Lande zu fördern und zu verbreiten. Trotz des katholischen Standpunkts vertreten die Abhandlungen des „Parnassus Boicus" doch die Sache einer maßvollen Aufklärung und sind in heimatkundlicher, geschichtlicher und besonders in sprachwissenschaftlicher Beziehung von hohem Wert, zumal die Verfasser der Aufsätze sich der deutschen Sprache bedienten. In den Abhandlungen des Parnassus macht sich, im Gegensatz zu der Abgeschlossenheit und der Weltflucht der streng katholischen Gelehrten, ein leises Wiedererwachen des Glaubens an den Wert des Lebens bemerkbar, doch sind die Verfasser von anderen Errungenschaften der Aufklärung, so von der Bekämpfung des Hexenglaubens und von der Idee der Toleranz, noch sehr weit entfernt. Der Verein hatte nur geringe Erfolge zu verzeichnen und ging um 1740 aus Mangel an Mitgliedern ein, dennoch hat er bahnbrechend gewirkt und nimmt unter den Vorläufern der bayerischen Aufklärungsepoche die erste Stelle ein. Daß er in einer Zeit, wo die bahnbrechenden Lehren eines Kepler und Leibniz, die Ziele der Jugenderziehung eines Comenius und die poetischen Schöpfungen eines Opitz, Fleming, Günther, Haller und Hagedorn in ganz Deutschland bekannt waren, so geringe Erfolge erzielt hatte, lag wohl zumeist in den verworrenen politischen Verhältnissen in Bayern und in den Anfeindungen durch die starren Anhänger des Klerikalismus.

Eine Wendung zum Besseren vollzog sich, als der junge Max III. Joseph den kurfürstlichen Thron bestieg. Von dem Wunsche beseelt, sein Volk auf eine höhere Stufe wirtschaftlicher und geistig-sittlicher Wohlfahrt zu erheben und ihm die Segnungen des neuen Geisteslebens zuteil werden zu lassen, ernannte er seinen Lehrer Ickstatt, ein Schüler Christian Wolffs, zum Direktor der Hochschule in Ingolstadt und veranlaßte ihn, weitgehende Reformen im Sinne der neuen Geistesrichtung vorzunehmen. Trotz schwerer Kämpfe siegte Ickstatt über die Jesuiten und ihren Anhang, und eine wichtige Errungenschaft der nun beginnenden Aufklärungsepoche war die Gründung einer kurfürstlichen Akademie der Wissenschaften in München, die unter der Leitung Loris und Ickstatts und durch die Mitwirkung zahlreicher Gelehrten aus ganz Deutschland bald bedeutende Erfolge auf allen Wissensgebieten zu verzeichnen hatte. „Der bayerische Stamm", sagt der Verfasser an einer Stelle seiner lesenswerten Abhandlung, „fing an, sich mit seinen Brüderstämmen wieder geistig zusammenzuschließen und an dem deutschen Geistesleben wieder selbsttätigen Anteil zu nehmen". Dr. G. Albrecht.

Würdigung der Schrift des Comenius „Schola Ludus", Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen, vorgelegt von Bruno Druschky, Kandidat des Predigt- und höheren Schulamts aus Zwickau i. Sa. Wernigerode, Buchdruckerei von B. Angerstein, 1904. 170 Seiten.

Verfasser erörtert in einer Einleitung zuerst die Gründe, welche den Comenius zur Abfassung der Schola Ludus bewogen, dann die Frage, ob sie jemals in einer Schule als Lehrbuch gebraucht oder aufgeführt worden sei, und kommt zu dem von der bisherigen Meinung abweichenden Ergebnis, daß die Schola Ludus in Patack in der Zeit, wo Comenius dort tätig war, jedenfalls nicht aufgeführt worden sei und daß über eine etwaige spätere Aufführung daselbst Nachrichten fehlen, dagegen der Gebrauch des Buches und die Aufführung wenigstens des ersten Spieles an dem Gymnasium in Frankenthal aus der Zeit, wo dieses von Redinger geleitet wurde, sicher bezeugt sei. Auf die Schola Ludus selbst eingehend, zeigt er den Zusammenhang ihres Inhalts mit dem Atrium und dem Orbis pictus und verbreitet sich über ihren Wert für die Zeit des Comenius und für unsere Zeit, wobei er sie gegen die absprechenden Urteile Zieglers und Schillers in Schutz nimmt. In dem Abschnitt „Belege und Erläuterungen" werden unter anderem auch beachtenswerte Winke gegeben zu einer richtigeren Übersetzung des Originals. Überhaupt macht die Schrift den Eindruck einer Arbeit, die auf gründlichem Studium der einschlägigen Literatur beruht. Bötticher-Hagen i. W.

Bemerkungen und Streiflichter.

Über die **Veröffentlichungen unserer Gesellschaft** sind neuerdings eine Reihe von Kritiken in verschiedenen Zeitschriften erschienen, die ähnlich wie die Mehrzahl der früheren Kritiken in freundlichem Sinne gehalten sind. Wir verweisen hier auf die Besprechungen in dem Literarischen Centralblatt vom 24. Dezember 1904 No. 52, im Allgemeinen Literaturblatt vom 15. Januar 1905 No. 1, im Literarischen Handweiser Jahrg. 1904 No. 8, im Archiv für Kulturgeschichte I, 4, in der Monatsschrift für die kirchliche Praxis 1904 Heft 4, in der Zeitschrift Hochland vom 1. Juni 1904, im Deutschen Protestantenblatt vom 12. November 1904, im Pädagógischen Jahresbericht Bd. 56, in den Illustrierten Deutschen Monatsheften 1904 No. 572, in der Beilage der (Münchener) Allgemeinen Zeitung und in vielen anderen Blättern.

Im scharfen Gegensatz zu den oben erwähnten wissenschaftlichen Auslassungen steht eine Besprechung der **Historischen Zeitschrift** (München, Oldenbourg) in einem ihrer letzten Hefte (Bd. 94, Heft 1), die sich mit einem Aufsatze Kellers über die Anfänge der Renaissance und die Kultgesellschaften des Humanismus beschäftigt. Wir müssen uns den dünkelhaften Ton, den hier ein gewisser Walter Goetz anzuschlagen für angezeigt hält, auf das entschiedenste verbitten, um so mehr, da das Urteil der Leser durch den Hinweis auf angebliche Äußerungen des besprochenen Aufsatzes beeinflußt wird — der Verfasser gibt die Worte in Anführungszeichen wieder — die sich als falsche Zitate herausstellen. Wunderlich, daß der Rezensent auch den von Keller gebrauchten Ausdruck: katholische Reaktion unter Anführungszeichen wiedergibt. Vielleicht hat es nie eine solche gegeben? Männer, die eine mehr als dreißigjährige wissenschaftliche Tätigkeit hinter sich haben, haben unter allen Umständen das Recht, den Mangel an Achtung zu rügen, den sich unbekannte junge Rezensenten in den ungehörigsten Formen und mit verwerflichen Mitteln unter dem Mantel einer „wissenschaftlichen Kritik“ herausnehmen. Man sollte derartige Ausfälle eher in Hetzartikeln der Tagespresse als in einer wissenschaftlichen Zeitschrift vermuten. Danach werden wir und unsere Freunde unsere Stellungnahme gegenüber der „Historischen Zeitschrift“ in Zukunft einzurichten wissen.

Ein Neuerwachen der Teilnahme für **Plato** und den **Platonismus** ist in der neueren Zeit, allerdings zunächst mehr in England als in Deutschland, deutlich zu beobachten. Wir sehen darin ein bedeutsames und ein erfreuliches Zeichen der Zeit, die sonst so viele unerfreuliche literarische Neigungen aufweist. Ein Zeugnis für diese erneute Anteilnahme ist auch das Buch von **Walter Pater**, Plato und der Platonismus, das zuerst in englischer Sprache und nun auch in einer deutschen Übersetzung von Hans Hecht (Jena, Diederichs 1904 VIII u. 339 SS., M. 7) erschienen ist. Das Buch ist kein gelehrtes Werk zur Lösung wissenschaftlicher Fragen, sondern es beabsichtigt die Erweckung des platonischen Geistes und platonischer Gesinnung unter den Zeitgenossen und kann ernster gerichteten Lesern nur empfohlen werden.

Der Name **„Chemie“** — nach Plutarch, De Iside et Osiri exp. 33, abgedruckt in den Moralia ed. Dübner I, 445 ist das Wort Keme oder Cheme (Chemia) ein anderer Name des Landes, das man sonst Aegypten nannte — ist zweifellos Jahrhunderte hindurch lediglich ein **Geheimname** (Deckname) gewesen, der für die Eingeweihten einen verbotenen Kult und dessen Lehre oder eine Kunst (Lebenskunst) bedeutete. Jedenfalls wird der Name Chemie auch im Sinn von „heilige Kunst“, „hermetische Kunst“ (Lehre des Hermes) gebraucht. Man nannte die Chemie auch Ars tinctoria mit klarer Anspielung auf gewisse Bräuche des Eintauchens und der Reinigung wie sie in den geheimen Kulten vielfach üblich waren und die in der Taufe ihre Fortpflanzung erfahren haben. Hiermit hängt auch die Tatsache zusammen, daß die Doppelsinnigkeit der Ausdrücke geradezu eine kennzeichnende Eigenschaft des älteren Ausdrucks „Chemie“ ist.

In der „Chemie“, sofern sie Scheidekunst war, galt das **Zeichen** ⊙ zur Kennzeichnung des Goldes als edelsten und vollkommensten Metalles; dieselbe „Chemie“, sofern sie die „heilige Kunst“, d. h. die heilige Lehre des Geheimkults war, verwandte das gleiche Zeichen ⊙, um die absolute Vollkommenheit, die Gottheit, das All und die Alleins-Lehre damit zu bezeichnen. Einen ähnlichen Doppelsinn hatten andere Zeichen und andere Worte.

Wir haben früher darauf hingewiesen (MCG 1900, S. 125 f.), daß die **Laboratorien der sog. Alchymisten** im 17. Jahrhundert den älteren Sozietäten vielfach als Versammlungsräume für ihre Arbeiten gedient haben und daß diese Laboratorien gern an Orten (Flußwerdern, Inseln, abgelegenen Gartenhäusern usw.) errichtet wurden, wo sie wohl und gehörig gedeckt waren. Merkwürdig ist nun, daß um das Jahr 1775 zu Stuttgart die Freimaurer ihre Versammlungen in einem Gartenhause am Hoppenlauweg abhielten. In diesem Gartenhause befand sich ein sog. **Chemiat**, d. h. ein Laboratorium für chemische und alchymistische Arbeiten und zugleich ein Versammlungs-Saal für die Freimaurer. Diesen Saal hatte der Maler Nicolaus Guibal, der der Loge zu den 3 Cedern angehörte, mit Gemälden ausgestattet. (Glökler, Festschrift zur Feier des 50jähr. Jubiläums usw. Stuttgart 1885, S. 10.)

Newton war ähnlich wie die meisten anderen sog. Naturphilosophen von einem hohen Interesse an philosophisch-religiösen Fragen erfüllt und beschäftigte sich seit frühen Jahren auch mit theologischen Dingen im besonderen und allgemeinen Sinne dieses Wortes. Er stand hierüber insbesondere auch mit **Locke** in wissenschaftlichem Verkehr, den wir bis in das Jahr 1690 zurück verfolgen können. Am 7. Februar 1691 bat er sich Lockes Urteil über seine theologischen Ideen aus, die er bescheiden „mystische Phantasien“ nennt; der Verkehr beider Männer, der nachher auch ein persönlicher war, wurde zeitweilig durch Lockes Neffen, Peter King, vermittelt. Locke schrieb an letzteren am 30. April 1703: „Newton ist in der Tat ein sehr hoch zu schätzender Gelehrter, nicht allein wegen seiner wunderbaren Leistungen in der Mathematik, sondern auch wegen solcher in der Theologie und wegen seiner großen Kenntnis der heiligen Schrift, worin er wenige seinesgleichen hat.“ (Näheres bei Ferd. Rosenberger, Isaac Newton, Leipzig 1885, S. 282 ff.)

Schiller und die Romantik. Friedr. v. Schlegel, Tieck, Bernhardi u. a. begründeten, wie man weiß, seit dem Schluß des 18. Jahrhunderts die **romantische Schule**; das „Athenäum“ (1798—1800), in dem Schlegel seine „Fragmente“ veröffentlichte, war ihr erstes Organ; hier ward die Theorie einer neuen „romantischen“ Poesie dargelegt und im Gegensatz zu der Poesie der „Aufklärung“, wie man sagte, d. h. im Gegensatz zur klassischen Dichtungsperiode, wurde eine christlich gläubige Poesie befürwortet. Es ist nun sehr interessant, zu beobachten, mit welchen Mitteln dort z. B. wider **Schillers** Gedankendichtung Stimmung gemacht wird. Friedrich Schlegel konnte sich nicht genugtun in dem Widerspruch gegen den Moralprediger

und höhnte über den „bleiern moralischen Schiller". Friedrich von Schlegel, der die Hinneigung vieler Romantiker zur römisch-katholischen Kirche teilte, trat bekanntlich im April 1808 zum katholischen Glauben über.

Nietzsche und die Romantik. In dem lesenswerten Buche von Karl Joël, Nietzsche und die Romantik, Jena 1905, Diederichs (366 SS., 8, M. 7) wird der Nachweis erbracht, daß **Nietzsche** mit seiner ganzen Eigenart in der Romantik wurzelt, nicht zwar in einer weichlichen und dämmernden, sondern in jener willenskräftigen Romantik, die von dem Grundsatz geleitet wird: „Lebe dir selbst!" Mit vollem Recht wird von Joël die Tatsache herausgestellt, daß man sich nicht leicht einen größeren Gegensatz denken kann wie zwischen Schiller und Nietzsche. Man weiß ja, daß letzterer die volle Schale seiner Verachtung über den „Moraltrompeter von Säckingen", wie er Schiller nennt, ausgegossen hat. Für den Glauben an die Menschheit, d. h. für die Idee der Humanität, in der sich unter den Neueren besonders Richard Wagner mit Schiller berührt, hat Nietzsche nur Worte des Hohnes und des Spottes. Nietzsche nennt Wagners bekannte Umwandlung ein „Zusammenkriechen vor dem Kreuze"; Nietzsche erscheint der soziale Trieb im schlimmsten Sinn als demokratisch; in dem Kampf um die Macht, den er predigt, erkennt er die Aristokratie des Geistes; dieses Streben nach Macht erscheint ihm als die höchste Lebensbejahung.

Es war zu erwarten, daß Gegenwirkungen wider die **Schillerfeier** nicht ganz ausbleiben würden. Bis jetzt sind sie indessen in mäßigem Umfang geblieben und wir würden die Sache nicht erwähnen, wenn die nachfolgende Kundgebung nicht unter dem Schutze der **Leo-Gesellschaft**, „Österreichischer Verein zur Pflege von Wissenschaft und Kunst", der im selben Jahre wie unsere Gesellschaft (1892) begründet wurde, erfolgt wäre. Die Leo-Gesellschaft in Wien veranstaltet wissenschaftliche Kurse, darunter auch einen pädagogisch-katechetischen Kurs, den der frühere Direktor des Lehrer-Seminars in Feldkirch abhält. In einem der Vortragsabende behandelte der Redner den Pädagogen Bernhard Overberg und schilderte dessen Aufenthalt im Hause der Fürstin Amalie von Galitzin. Dabei zog er „eine Parallele zwischen diesem Sammelpunkte edler christlicher Gestalten, wie der Brüder von Droste-Vischering, Leopold Friedrich von Stolberg usw., und **der famosen Weimarer Sippe,** dem Ausgangspunkte der geistigen und sittlichen Verderbnis unter dem Deckmantel der »Aufklärung«".

Druck von Denter & Nicolas, Berlin C.

Comenius-Gesellschaft

zur Pflege der Wissenschaft und der Volkserziehung.

Gestiftet am 10. Oktober 1892.

Gesamtvorstand der C. G.

Vorsitzender:

Dr. **Ludwig Keller**, Geheimer Archiv-Rat in Berlin-Carlottenburg.

Stellvertreter des Vorsitzenden:

Heinrich, Prinz zu Schönaich-Carolath, M. d. R., Schloß Amtitz (Kreis Guben).

Mitglieder:

Direktor Dr. **Begemann**, Charlottenburg. Pastor **Bickerich**, Lissa (Posen). Prof. **W. Bötticher**, Hagen (Westf.). Graf **Stanislaus zu Dohna**, Dr. phil. u. Hauptmann a. D. in Berlin. Stadtbibliothekar Dr. **Fritz**, Charlottenburg. Professor G. **Hamdorff**, Malchin. **Herm. Heyfelder**, Verlagsbuchhändler, Freiburg i. Br. Professor Dr. **Karl Hilty**, Bern. Professor Dr. **Hohlfeld**, Dresden. **W. J. Leendertz**, Prediger, Amsterdam. Banquier **Rud. Molenaar**, Berlin. Professor Dr. **Fr. Nippold**, Jena. Seminar-Direktor Dr. **Reber**, Bamberg. Dr. **Rein**, Professor an der Universität Jena. Direktionsrat a. D. **v. Schenckendorff**, M. d. A., Görlitz. Wirkl. Geh. Ober-Reg.-Rat Dr. **Karl Schneider**, Berlin. Geh. Hofrat Prof. Dr. **B. Suphan**, Weimar. Univ.-Professor Dr. **von Thudichum**, Tübingen. Dr. **A. Wernicke**, Direktor der städt. Oberrealschule und Prof. der techn. Hochschule, Braunschweig. **W. Wetekamp**, Realgymn.-Dirigent, Berlin-Schöneberg. Prof. Dr. **Wolfstieg**, Bibliothekar d. Abg.-H., Berlin. Prof Dr. **Wychgram**, Direktor d. Augusta-Schule, Berlin. Dr. **Jul. Ziehen**, Ober-Studiendirektor, Berlin-Wilmersdorf. Prof. D. **Zimmer**, Direktor des Ev. Diakonie-Vereins, Berlin-Zehlendorf.

Stellvertretende Mitglieder:

Lehrer **R. Aron**, Berlin. **J. G. Bertrand**, Rentner, Berlin-Südende. Dr. **Wilh. Bode**, Weimar. Dr. **Gustav Diercks**, Berlin-Steglitz. Prof. **H. Fechner**, Berlin. Geh. Regierungs-Rat **Gerhardt**, Berlin. Geh. Regierungs-Rat Dr. **Moritz Heyne**, Professor an der Universität Göttingen. Oberlehrer Dr. **Rudolf Kayser**, Hamburg. Pastor D. Dr. **Kirmss**, Berlin. Chef-Redakteur **v. Kupffer**, Berlin. Dr. **Loeschhorn**, Samter (Posen). Professor Dr. **Müller**, Berlin-Karlshorst. Univ.-Professor Dr. **Natorp**, Marburg a. L. Stadtbibliothekar Dr. **Nörrenberg**, Düsseldorf. Rektor **Rissmann**, Berlin. Stadtbibliothekar Dr. **Ruess**, Augsburg. Geh. Hofrat Dr. **E. v. Sallwürk**, Oberschulrat i. Karlsruhe. Bibliothekar Dr. **Ernst Schultze**, Hamburg. Archivrat Dr. **Schuster**, Charlottenburg. **Slaměnik**, Bürgerschul-Direktor, Prerau. Dr. **Hermann Türck**, Jena. Verlagsbuchhändler Dr. **Ernst Vollert**, Berlin. Dr. **Fr. Zollinger**, Sekretär des Erziehungswesens des Kantons Zürich, Zürich.

Schatzmeister: **Bankhaus Molenaar & Co.**, Berlin C. 2, St. Wolfgangstraße.

Geschäftsstelle für den Buchhandel:

Weidmannsche Buchhandlung, Berlin SW.

Schriften der Comenius-Gesellschaft:

1. **Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.** Deutsche Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte.
2. **Comenius-Blätter für Volkserziehung.** Mitteilungen der Comenius-Gesellschaft.

Bedingungen der Mitgliedschaft:

1. Die **Stifter** (Jahresbeitrag 10 Mk.) erhalten alle periodischen Schriften. Durch einmalige Zahlung von 100 Mk. werden die Stifterrechte von Personen auf Lebenszeit erworben.
2. Die **Teilnehmer** (6 Mk.) erhalten nur die wissenschaftliche Zeitschrift (Monatshefte der C. G.).
3. Die **Abteilungs-Mitglieder** (4 Mk.) erhalten nur die Comenius-Blätter.

Körperschaften können nur Stifterrechte erwerben.

Anmeldungen

sind zu richten an die Geschäftsstelle der C. G., Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Mit je einer Beilage der Zeitung „Der Tag“ in Berlin und der Weidmannschen Buchhandlung in Berlin.

Monatsschriften der C. G. XIV. Band. Heft 5.

Monatshefte

der

Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.

Vierzehnter Jahrgang.

1905

Drittes Heft.

Berlin 1905.

Weidmannsche Buchhandlung.

Der Bezugspreis beträgt im Buchhandel und bei der Post **jährlich 10 Mark.**

Inhalt.

Ziele und Aufgaben der Comenius-Gesellschaft.

Die C. G. hat den Zweck, die Entwicklung der religiös-philosophischen Weltanschauung der abendländischen Völker zu erforschen und damit die Geistes-Geschichte zum Range eines selbständigen Wissensgebietes zu erheben.

Die C. G. beabsichtigt insbesondere, die Weltanschauung und die Grundsätze des Comenius und der comenianischen Geistesrichtung, d. h. die Grundsätze der Humanität und des Humanismus und die Geschichte der Kultgesellschaften, die deren Träger waren und sind, wissenschaftlich zu untersuchen und klarzustellen.

Die C. G. hat sich die Aufgabe gestellt, in diesem Geiste bildend und erziehend auf das heutige Geschlecht zu wirken und zugleich eine Wissenschaft der Volkserziehung (Sozial-Pädagogik) als selbständigen Wissenszweig zu begründen.

Jahresbeiträge gehen an das Bankhaus **Molenaar & Co., Berlin C., St. Wolfgangstrasse.**

Die **Austrittserklärung** muß drei Monate vor Schluß des Kalenderjahrs erfolgen widrigenfalls der Beitrag noch für das folgende Jahr fällig bleibt (§ 4 d. Satzungen).

Satzungen, Werbeschriften und Probehefte versendet auf Anfordern die **Geschäftsstelle der C. G., Berlin-Charlottenburg, Berlinerstrasse 22.**

XIV. Jahrg. Berlin, den 15. Mai 1905. Heft III.

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft

Schriftleitung:
Dr. Ludwig Keller
Berlin-Charlottenburg
Berlinerstrasse 22.

Verlag:
Weidmannsche Buchhandlung
Berlin S.W.
Zimmerstrasse 94.

Die Monatshefte der C. G. erscheinen im Januar, März, Mai, Septbr. und November. Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre Jahresbeiträge. Bezugspreis im Buchhandel und bei der Post M. 10,—. Einzelne Hefte M. 2,—. Nachdruck ohne Erlaubnis untersagt.

Über die pansophischen Schriften des Comenius.

Von

Dr. Gustav Beißwänger in Stuttgart-Degerloch.

Comenius, der Theologe und Didaktiker, ist längst eine bekannte Größe. Weniger dürfte dies von Comenius, dem Pansophen, gelten. Eine Bearbeitung der pansophischen Schriften des Comenius hat auch das Jubiläums-Jahr 1892 nicht gebracht. Und doch ist seine Pansophie das liebste Kind seines Herzens, ihre Schaffung das höchste Ziel seiner Wünsche gewesen. Noch auf seinem Totenbett soll er seinen Sohn Daniel und seinen Schwiegersohn Nigrinus beschworen haben, seine Pansophie für den Druck vorzubereiten und der Öffentlichkeit zu übergeben. In der Tat, erst sie zeigt den ganzen Mann, und sie hat ihn schon bei Lebzeiten in noch viel höherem Maß als sein didaktisch-pädagogisches Wirken zum berühmten Mann gemacht. Diese pansophischen Ideen des Comenius darzustellen, hat Schreiber dieser Zeilen in einer letztes Jahr erschienenen Schrift[1]) versucht. Auf Einladung des Herausgebers dieser Hefte möchte ich nun wenigstens ein kurzes Wort über Inhalt und Wirkung dieser pansophischen Bestrebungen auf Mit- und Nachwelt sagen.

[1]) Amos Comenius als Pansoph. Eine historisch-philosophische Untersuchung von Dr. Gustav Beißwänger. Stuttgart. Druck und Verlag von W. Kohlhammer, 1904.

Was Comenius mit seiner Pansophie im engeren Sinn wollte — seit seinem Aufenthalt in England hat er bekanntlich sein ganzes Unternehmen insofern auf eine viel breitere Grundlage gestellt, als nun neben der Pansophie noch ganz andere Mittel auf den Plan traten, die seiner allgemeinen Weltverbesserung dienen sollten: universale Schulen, ein Kollegium von auserlesenen Männern, die die Träger der neuen Kultur und Religion wären, und eine allgemeine Weltsprache — was Comenius mit seiner Pansophie im engeren Sinn wollte, war die Beschaffung eines Buches, das seiner Bestimmung nach für alle Menschen ohne Unterschied des Alters, des Geschlechts, der Bildung, der Religion, der Nationalität wäre (darum müßte es in alle Nationalsprachen übersetzt werden, bis die erwünschte Weltsprache geschaffen wäre); das seinem Inhalt nach alles zu enthalten hätte, was überhaupt Wissenswertes in der Welt zu finden wäre (darum hätte eine Durchmusterung alles dessen, was je geschrieben worden, und eine Besinnung auf alles das, was noch ans Tageslicht zu fördern wäre, stattzufinden); das seiner Form nach absolut wahr und evident klar sein müßte (hätte doch die göttliche Offenbarung selbst, wo sie immer hervortrete, in der Heiligen Schrift, im menschlichen Innenleben, in der Natur seine Quelle zu bilden, bezw. die Ideen Gottes, so wie sie überall Natur und Geschichte durchzogen und durchziehen); und das endlich seinem Zweck nach allem Hader und Streit auf allen Gebieten des Denkens und Tuns ein Ende zu machen und so den Anbruch des Reiches Gottes einzuleiten hätte.

Wenn auch auf den ersten Blick einleuchtet, daß diesem Streben im großen der Charakter des Utopischen ebenso wie der des Unwissenschaftlichen anhaftet, so läßt sich doch ebensowenig verkennen, daß in diesem Unternehmen eine Reihe der edelsten, großartigsten und fruchtbarsten Gedanken zutage traten.

Dies zeigt sich gleich bei dem Ziel, das Comenius allem Wissen, Wollen und Tun der Menschen vorgeschrieben hat, nämlich der Erreichung des zeitlichen und ewigen Wohles des einzelnen wie der ganzen Menschheit. Comenius hat hier das diesseitige Leben in ganz anderer Weise gewertet, als es vor ihm, wenn man von Luther absieht, auf katholischer und protestantischer Seite geschehen war, wie er ja bei Gott selbst neben aller Transzendenz seine Innerweltlichkeit immer wieder aufs nachdrücklichste betont hat.

Mit seiner Forderung der Aufhebung aller nationalen und religiösen, aller Schranken der Bildung, des Alters und Geschlechts sodann, wie er sie mit Berufung auf die Einheit Gottes selbst wie die einheitliche Abstammung der ganzen Menschheit von einem Stamme begründet, hat er eine universale Gleichwertung der Menschen verkündet, von der die vorchristliche Welt, abgesehen von der Stoa, nichts gewußt, zu der es aber auch das Christentum bis dahin schon wegen seiner exklusiv-konfessionellen Prägungen tatsächlich nicht gebracht hat. Daß hiermit auf dem Gebiet der Pädagogik die Forderung allgemeiner Jugendbildung gegeben war, liegt auf der Hand.

Sodann ist es sein Verdienst, als den Weg, auf dem alles, was an interkonfessioneller oder internationaler Verständigung erzielt werden sollte, den Weg der friedlichen Vereinbarung auf Grund freier Einsicht und freien Willens bezeichnet zu haben, eine Auffassung, mit der er die religiöse, politische und wissenschaftliche Vergewaltigung, wie sie von der protestantischen Orthodoxie des 16. und 17. Jahrhunderts kaum weniger als von der mittelalterlichen katholischen Kirche geübt worden war, ein für allemal verurteilt hat.

Comenius hat ferner auch die Aufgabe der Wissenschaft so bestimmt, wie es das ganze Mittelalter hindurch nie geschehen war, sofern er darauf hingewiesen hat, daß sie nicht bloß scholastischer Zänkerei zu dienen, sondern auch an der Lösung praktischer Aufgaben mitzuarbeiten habe, und zwar, wie die Erziehung und die Religion, eben an der zeitlichen und ewigen Wohlfahrt des Menschengeschlechts zugleich.

In die Wissenschaft selbst hat er gegenüber dem seitherigen scholastischen Formalismus einen lebensvollen Realismus einzuführen gesucht, der der Naturbetrachtung die Kenntnis der Dinge entnehmen sollte. Wie im Zusammenhang damit auch die ganze Pädagogik in andere Wege geleitet worden ist, ist bekannt.

In ganz neue Bahnen hat er mit Bacon und andern die Wissenschaft überhaupt geführt wissen wollen, dadurch, daß er dem immer zusammenhangsloseren Auseinandergehen derselben durch Aufstellung eines neuen, auf absolut sichere Fundamente gegründeten Systems Einhalt tun und das Wissen wieder zu einer Einheit, und für immer, zusammenschließen wollte. Daß seinem ganzen Streben mit der Setzung der Einheit in das ursprüngliche Wesen alles Wissens und alles Lebens ein wirklich philosophisches

Prinzip zugrunde gelegt ist, kann nicht bestritten werden, ebensowenig wie das, daß er mit seiner Forderung einer universalen Akademie Keime gesät hat, die für die Zukunft fruchtbringend werden konnten.

Endlich hat Comenius auch der praktischen Philosophie eine ganz andere Perspektive eröffnet, sofern er gegenüber der orthodoxen Wertung des menschlichen Individuums, so wie sie gerade die Reformation im Zusammenhang mit ihrer Gnadenlehre aufgestellt hatte, durch seine stärkere Betonung der sittlichen Fähigkeiten des Menschen für eine freiere und wahre Auffassung eingetreten ist, bei der es auch allein vernünftigerweise eine richtige Erziehung geben kann.

So gewiß nun auch des Comenius Gedanken nicht dem Nichts entsprungen sind — wir finden überall noch etwas Renaissanceluft, und dazu hatte Comenius von Männern wie Alsted, Vives, Andreä, Campanella und anderen die reichste Anregung erhalten — so mußte doch der Welt weithin diese erwartete Pansophie wie eine Art Erlösung erscheinen. Wenigstens waren die Augen der Mitwelt auf des Comenius Unternehmen mit größter Spannung gerichtet. Nicht bloß, daß sofort die deutsche Gelehrtenwelt im Norden und Süden auf ihn schaute, auch in England hatten seine Ideen begeisterte Verehrer gefunden, ja selbst bis Siebenbürgen waren seine Schriften gedrungen. Wie man in Polen von des Comenius Bestrebungen dachte, zeigt sich daraus, daß der polnische Fürst Radziwill sich zu wiederholtenmalen bereit erklärte, den vierten Teil seiner reichen Einkünfte zu Gunsten der Studien des Comenius zu opfern; ja die Magnaten Polens versprachen, es beim Könige selbst dahin bringen zu wollen, daß Comenius samt seinen Mitarbeitern vollständig versorgt werde. Auch sonst scheint des Comenius Unternehmen in vornehmen katholischen Kreisen nicht minder als in protestantischen großes Aufsehen erregt zu haben. Comenius weiß von einem Kardinal Rospigliosi zu berichten, der sein Unternehmen unterstützte — es muß der nachmalige Papst Klemens IX selbst gewesen sein.

Wenn wir heute solche Begeisterung nicht mehr teilen können, so ist doch, um dem Mann vollauf gerecht zu werden, noch zu beachten, daß in den Jahren, da Comenius anfing, seine pansophischen Schriften zu schreiben, die Akademien in London, Paris, Berlin, Petersburg und Wien noch nicht

gegründet waren. So gewiß wir in ihnen eine Wirkung des modernen Geistes überhaupt, wie er schon in den Sozietäten der Naturphilosophen sich feste Formen geschaffen hatte, zu erblicken haben, so gewiß haben des Comenius pansophische Gedanken dabei erneut maßgebenden Einfluß ausgeübt. Ich habe das in meiner Schrift des genauern darzutun versucht. Übrigens müßte Comenius auch in einer Geschichte der Versuche der Gründung eines Weltschiedsgerichtshofes für politische Angelegenheiten eine Stelle finden. Hier findet sich Comenius sogar mit einem Mann wie Kant zusammen, zu dessen Idealen bekanntlich ebenfalls das des ewigen Friedens gehörte. Wenn auch zwischen ihm und Comenius keine direkten Beziehungen aufzufinden sein sollten, so ist es immerhin bemerkenswert, daß Kants Schüler Herder mit des Comenius pansophischen Gedanken aufs genaueste vertraut gewesen ist. Jedenfalls hat des Comenius pansophisches Streben in noch viel größerer Verzweigung Nachwirkungen gehabt, als sich je wird aufzeigen lassen. Aber auch ganz abgesehen davon — ist es nicht eine Pflicht der Gerechtigkeit, diesem Mann eine andere Stellung, als es bisher geschah, auch in der Geschichte der Philosophie einzuräumen? Dafür freilich wäre die allererste Bedingung, daß seine pansophischen Schriften erst einmal überhaupt halbwegs zugänglich wären. Die meisten sind nur noch in einzelnen Exemplaren vorhanden, eine Hauptschrift, die Janua rerum, wahrscheinlich nur noch in einem einzigen. Dasselbe befindet sich in der Bibliothek des Böhmischen Museums in Prag und kann nur dort eingesehen werden. Im übrigen sind die Werke, die in Betracht kommen, in meinem Schriftlein sämtlich angegeben und auch des genaueren nach Inhalt, Entstehung, Verhältnis zu einander usw. besprochen. Die Comenius-Gesellschaft hat schon bis heute Großes in der Aufhellung der Geschichte des bedeutenden Mannes getan. Möge es ihr bald gelingen, es auch zu einer Ausgabe dieser pansophischen Schriften des Comenius zu bringen!

Eberhard von Rochow.
Ein Gedenkblatt zu seinem 100 jährigen Todestage.
(† 16. Mai 1805).

Von
Dr. Gustav Albrecht.

Die Bestrebungen aufgeklärter Geister, dem deutschen Volke die Segnungen einer allgemeinen Bildung zu schenken und das heranwachsende junge Geschlecht auf der Grundlage dieser Bildung zu einem glücklichen, freien und hochsinnigen Menschenschlage zu erziehen, hatten seit den Tagen der Reformation durch die Humanisten greifbare Gestalt angenommen, und dank dem tatkräftigen Wirken eines Ratichius, Jungius und Amos Comenius war das deutsche Erziehungs- und Schulwesen in Bahnen geleitet worden, die zu den schönsten Hoffnungen berechtigten. Auf dem von diesen Reformatoren der Pädagogik gelegten Grunde haben dann Männer, wie A. H. Francke, Jul. Hecker, Lange, Gesner, Sulzer u. a., weitergebaut und nach Kräften zur Hebung der Volksbildung beigetragen.

Da erschien im Jahre 1762 Rousseaus „Emil“, jenes Natur-Evangelium der Erziehung, wie Goethe das Werk nennt, das wie ein Blitz aus heiterem Himmel in die beschaulich dahinlebenden Kreise der damaligen Pädagogen hineinfuhr und einen gewaltigen Umschwung im Erziehungs- und Schulwesen des 18. Jahrhunderts hervorrief. Allerorten jubelte man über die befreiende Tat des Einsiedlers von Montmorency, und in Deutschland griff Basedow, der schon vorher ähnliche Gedanken in seiner „Praktischen Philosophie für alle Stände“ niedergelegt hatte, mit Begeisterung den Plan Rousseaus auf und suchte dessen Vorschläge und Gedanken in seiner Musterschule, der er den bezeichnenden Namen „Philanthropinum“ gab, praktisch zur Durchführung zu bringen.

Durch eine Erziehung, die den „natürlichen Hang zur Freiheit nicht unterdrücken, sondern leiten und durch williges und besonnenes Eingehen auf Kindlichkeit und Natur erhalten und veredeln“ sollte, wollte Basedow die Menschenliebe, die „Grundlage einer Religion der Tugend und Rechtschaffenheit“, wecken und vor allem die religiöse und sittliche Erziehung von dem ausschließlichen Einfluß der Kirche loslösen. Leerer Wortkram und totes Gedächtniswerk, Überreste mittelalterlicher Pädagogik, sollten aus dem Unterrichte verbannt und dafür den Schülern

durch eigene sinnliche Anschauung das Verständnis der lebendigen Welt eröffnet werden.

Basedows Reformen fanden bald zahlreiche Anhänger. Sack, Spalding, Teller, Büsching, Sulzer, Gellert, Lavater u. a. unterstützten seine Unternehmungen und Lessing und Kant traten in ihren Schriften für ihn ein. Hafteten seinem System auch noch mancherlei Fehler an, so war doch ein großer Fortschritt in der Verbesserung des Erziehungswesens getan, und die eingeschlagene Richtung wurde dann von Joh. Heinr. Campe, Felix Weiße, Joh. Georg Schlosser und Gabriel Resewitz weiter gefördert und gehoben, mannigfachen Verbesserungen unterzogen und vor allem auch den unteren Klassen des Volkes zugänglich gemacht. Die von diesen Männern verfaßten Volksschriften, wie Campes „Robinson“, Weißes „Kinderfreund“ und Schlossers „Katechismus der Sittenlehre“, die große Verbreitung fanden, waren den Zwecken einer allgemeinen Volksbildung sehr förderlich und dienten dazu, den Bestrebungen des Mannes, dessen 100jähriger Todestag uns mahnt, seiner zu gedenken, den Bestrebungen und dem Wirken des edlen Volksfreundes Eberhard von Rochow die Bahn zu ebnen. Zehn Jahre seit dem Erscheinen des Rousseauschen Werkes waren erst vergangen, als der märkische Edelmann seinen „Versuch eines Schulbuchs für Kinder der Landleute“ veröffentlichte, und schon hatte der ausgestreute Same so kräftig Wurzel geschlagen, daß den Unternehmungen von Rochows zur Förderung und Verbreitung der Volksbildung ein günstiger und nachhaltiger Erfolg beschieden war.

Friedrich Eberhard von Rochow wurde am 11. Oktober 1734 zu Berlin als der Sohn des früheren Staatsministers Friedrich Wilhelm von Rochow, des Erbherrn auf Reckahn bei Brandenburg a. H., geboren und trat nach seiner Vorbildung auf der Ritterakademie in Brandenburg in das preußische Heer ein, in dem er sich während des siebenjährigen Krieges als Reiteroffizier auszeichnete. Eine in einem Zweikampfe erhaltene Verwundung des rechten Armes zwang ihn 1757 seinen Abschied zu nehmen. Er zog sich auf das väterliche Gut Reckahn zurück und widmete sich hier neben der Verwaltung seines Besitzes und landwirtschaftlichen Arbeiten auch der Beschäftigung mit wissenschaftlichen, hauptsächlich pädagogischen Studien. Durch Gellert, den er während seines Winteraufenthalts in Leipzig kennen gelernt hatte, und durch den ihm befreundeten Basedow war Rochow mit

den Zielen der philanthropisch-pädagogischen Schule bekannt geworden und suchte nun durch das Studium Rousseauscher Schriften sich näher über dessen Naturerziehung zu unterrichten.

Der Grund zu dieser Beschäftigung des Gutsherrn von Reckahn lag in der Erkenntnis, daß die traurigen Zustände auf dem platten Lande und die leibliche und geistige Not der Bauern vornehmlich der mangelhaften Erziehung der Jugend ihren Ursprung verdankten und daß er, um dem Elend abzuhelfen, vor allem für die Verbreitung von Bildung unter dem Landvolke sorgen müsse. Im täglichen Verkehr mit seinen Bauern hatte Eberhard von Rochow kennen gelernt, wie tief diese in Unwissenheit und Aberglauben steckten und wie sehr sie in Stumpfsinn und Verkommenheit dahinlebten, und seine religiöse, zu werktätiger Nächstenliebe geneigte Gesinnung veranlaßte ihn zu Versuchen, wie diese Übelstände zu beseitigen seien. Er selbst schildert diese Versuche, die zunächst von keinem Erfolge begleitet waren, folgendermaßen:

„Als in den Jahren 1771 und 1772 sehr nasse Sommer einfielen, viel Heu und Getreide verdarb, Teurung entstand, auch tötliche Krankheiten unter Menschen und Vieh wüteten, da tat ich nach meiner Obrigkeitpflicht mein Mögliches, den Landleuten auf alle Weise mit Rat und Tat beizustehen. Ich nahm einen ordentlichen Arzt für die Einwohner auf meinen Gütern an, der unentgeltlich von ihrer Seite sie gegen ein jährliches Gehalt von mir mit freier Medizin versehen und heilen sollte. Sie erhielten schriftliche Anweisungen und mündlichen Rat, wie durch allerlei Vorkehrungen und Mittel, wobei sie freilich auch ihrerseits tätig sein mußten, dem Fortgang der Epidemie zu steuern sei. Aber böse Vorurteile, Verwöhnung und Aberglauben nebst gänzlicher Unwissenheit im Lesen und Schreiben machten fast alle meine guten Absichten fruchtlos. Sie empfingen zwar die Mittel, die ich bezahlte, nahmen sie aber nicht ein und scheuten sogar die Mühe, dem nur eine kleine Meile weit in Brandenburg wohnenden Arzte von dem jedesmaligen Zustande der Kranken Nachricht zu geben. Die einfachsten Vorkehrungen und Reinigungsanstalten, die ich ihnen schriftlich und mündlich empfahl, waren ihnen zu mühsam, teils hatten sie solche vergessen, und das Schriftliche konnten sie nicht lesen. Dagegen brauchten sie heimlich die verkehrtesten Mittel, liefen zu Quacksalbern, Wunderdoktoren, sogenannten klugen Frauen, Schäfern und Abdeckern, bezahlten dort reichlich und starben häufig dahin."

Diese Mißerfolge hätten einen weniger energischen Mann vielleicht abgeschreckt, nicht aber den Gutsherrn von Reckahn, der weiter auf Mittel sann, um die Landbevölkerung aus ihrem Stumpfsinn und ihrer Unwissenheit aufzurütteln.

„In bittern Gram versenkt über diese schrecklichen Folgen ihrer Dummheit und Unwissenheit saß ich einst, es war am 14. Februar 1772, so erzählt er weiter, an meinem Schreibtische und zeichnete einen Löwen, der in einem Netze verwickelt daliegt. So, dachte ich, liegt auch die edle kräftige Gottesgabe Vernunft, die doch jeder Mensch hat, in einem Gewebe von Vorurteilen dermaßen verstrickt, daß sie ihre Kraft so wenig, wie hier der Löwe die seinige, gebrauchen kann. Ach! wenn doch eine Maus da wäre, die einige Maschen dieses Netzes zernagte! Vielleicht würde dann dieser Löwe seine Kraft äußern und sich losmachen können! Und nun zeichnete ich, gleichfalls als Gedankenspiel, auch die Maus hin, die schon einige Maschen des Netzes, worin der Löwe verwickelt liegt, zernagt hat. Wie ein Blitzstrahl fuhr mir der Gedanke durch die Seele: Wie, wenn du diese Maus würdest? Und nun enthüllte sich mir die ganze Kette von Ursachen und Wirkungen, warum die Landleute so seien, wie sie sind."

Unzufriedenheit mit den Mühseligkeiten ihres Standes und dem Druck ihrer Lage, Voreingenommenheit gegen ihre Arbeitgeber und gegen die Obrigkeit und die Kirche, Unkenntnis über die Einrichtung der Welt und das Wesen Gottes und Unfähigkeit, sich zu freien, edel denkenden Menschen zu entwickeln, waren nach Rochows Ansicht die Ursachen der traurigen Verhältnisse unter der ländlichen Bevölkerung und der Grund hierfür lag, wie der edle Menschenfreund richtig erkannte, in der vernachlässigten Erziehung der heranwachsenden Jugend, die nach althergebrachter kümmerlicher Methode von Schneidern und invaliden Soldaten als Schulmeistern unterrichtet wurde. In diesem Punkte mußte also Wandel geschaffen, die Schulen verbessert und die Bildung gehoben werden, und rasch entschlossen schritt Eberhard von Rochow zur Tat.

An dem gleichen Tage und auf der Rückseite des Blattes, auf das er den Löwen mit der Maus gezeichnet hatte, entwarf er den Plan einer Unterweisung für Lehrer der Volksschulen, den er bald darauf in seinem „Versuch eines Schulbuchs für Kinder der Landleute" ausarbeitete. Er besprach den Plan mit dem Gutsprediger Rudolph, der ihn sehr lobte und sich begeistert zur

Beihilfe bereit erklärte. An ihm und an seiner eigenen Gattin Christiane Louise, einer Freundin Gellerts, hat Rochow treue Mitarbeiter an dem beschwerlichen Werke, das fortan sein Leben ausfüllte, gefunden. Nachdem er seinen Plan noch anderen maßgebenden Persönlichkeiten zur Begutachtung vorgelegt und von ihnen Aufmunterung zu seinem Vorhaben erfahren hatte, trat er zu Ostern 1772 mit dem Werke „Versuche eines Schulbuchs für Kinder der Landleute oder zum Gebrauch in Dorfschulen“, das in Berlin bei Fr. Nicolai erschien, an die Öffentlichkeit.

In diesem Buche entwickelte Rochow seine Gedanken über einen ersprießlichen, vernunftgemäßen Unterricht der ländlichen Jugend und eine den natürlichen Anlagen der Kinder entsprechende, christlich-sittliche Erziehung und forderte in einer Vorrede die Anstellung von sachlich ausgebildeten und gut bezahlten Lehrern, die Errichtung von geeigneten Schulhäusern mit hellen und mit zweckmäßigen Bildern und Modellen ausgestatteten Klassen und die Entfernung alles überflüssigen Formelkrams aus dem Lehrplan. Er schloß die Vorrede mit einem Aufruf an die „großen und vermögenden Herrn der Erde“ ihn in seinen Bestrebungen zu unterstützen und keine Kosten zu scheuen, um die für das Wohl des Volkes segensreichen Schuleinrichtungen ins Leben zu rufen, die aufgewendete Mühe und die Kosten würden reiche Früchte tragen.

Der „Versuch eines Schulbuchs“ rief großes Aufsehen in der gebildeten Welt hervor, man fand es beachtenswert und verdienstlich, daß die Vorteile der allgemeinen Bildung auch den unteren Schichten des Volkes zugewendet werden sollten, und von allen Seiten erhielt Eberhard von Rochow Anerkennungsschreiben für seine verdienstliche Unternehmung. Auch der Leiter des preußischen Schulwesens, der spätere Staatsminister Freiherr von Zedlitz, schrieb unter dem 17. Juni 1773 an Rochow: „Heil, Lob und Ehre dem vortrefflichen Manne, den nur die Rücksicht auf die Allgemeinheit des Nutzens, welcher gestiftet werden kann, zu solchen Unternehmungen antreibt. Ew. Hochwürden müssen von mir keinen bestimmten Dank erwarten; er würde mit einer Sache in keinem Verhältnis stehen, deren Wert ganze künftige Nationen preisen müssen. Lassen Sie mich vielmehr Sie von nun an als einen Mann betrachten, der zur Beförderung der großen Absichten des besten Königs mir in der Verbesserung des Unterrichts der Land-

jugend so kräftige Beihilfe leisten kann, und der Patriotismus genug hat, diesen Beistand leisten zu wollen."

Der Erfolg, den sein Buch hatte, und die Anerkennungen und Aufmunterungen, die ihm zuteil wurden, veranlaßten Rochow, sofort ans Werk zu gehen und der Mitwelt zu zeigen, daß seine Vorschläge nicht leere Phantastereien, sondern durchführbare Pläne wären. Er erbaute auf seinem Gute Reckahn ein Schulhaus, das noch heute steht und die Inschrift: „Lasset die Kindlein zu mir kommen" zeigt, und ließ hier von dem Halberstädter Kantor Heinrich Julius Bruns, den er für seine Zwecke gewonnen hatte und der ihm zeitlebens ein treuer Helfer war, die Dorfjugend nach seinen Vorschlägen unterrichten. Der oberste Grundsatz dieser Erziehungsmethode war: Nur das Verstehen dessen, was gelehrt wird, macht den Unterricht nützlich, und dementsprechend war der Lehrstoff der denkbar einfachste und dem Leben und der Umgebung der ländlichen Bevölkerung entnommen und der Unterricht bestand in Sprech- und Leseübungen, in Erklärungen der behandelten Gegenstände, wodurch die Aufmerksamkeit der Schüler angeregt und die Fähigkeit des Nachdenkens ausgebildet werden sollte, in Hinweisen auf tägliche Vorgänge und Erläuterungen dazu und in Anleitung zu höflichem und sittlichem Benehmen. Durch häufigen Wechsel des Lehrstoffs sollte der Unterricht anregend und so angenehm wie möglich gestaltet werden, Zwang sollte nur in geringem Maße ausgeübt und Belohnung oder Bestrafung nur in den seltensten Fällen angewendet werden. War der Verstand der Kinder zur Fähigkeit des eigenen Nachdenkens genügend ausgebildet, dann erst begann der Religionsunterricht und die Weiterbildung in den einzelnen Lehrfächern.

Zur Förderung des Unterrichts verfaßte Rochow im Verein mit Bruns kleine lehrhafte Aufsätze und Erzählungen, die er als Flugblätter drucken und unter der Landbevölkerung verteilen ließ. Einen Teil dieser Erzählungen, deren Stoff gleichfalls der Umgebung des Landmannes entnommen war, wurde in einem Lesebuch, dem „Kinderfreund", der 1773 erschien, zusammengestellt und in den Schulen der von Rochowschen Güter benutzt. Außerdem gab Rochow im Verein mit Bruns in demselben Jahre eine „Instruktion für die Landschulmeister" heraus, worin das ganze Lehrsystem nochmals ausführlich behandelt, den Lehrern Anweisungen für ihr Verhalten und für die äußere Schulzucht

gegeben und über das Zusammenwirken von Schule und Familie praktische Vorschläge gemacht wurden. Diese Bücher fanden allgemeine Verbreitung, erlebten viele Auflagen und wurden in mehrere fremde Sprachen übersetzt.

Der Erfolg entsprach den Erwartungen Rochows in hohem Maße. Seine Bestrebungen wurden in pädagogischen Kreisen anerkannt und überall nachgeahmt und die maßgebenden Behörden gaben ihrer Befriedigung über die segensreichen Unternehmungen des Gutsherrn von Reckahn offen Ausdruck. Nicht nur der Minister von Zedlitz, auch Friedrich der Große selbst nahm von den Bestrebungen Rochows mit wohlwollendem Interesse Kenntnis und ordnete die Einrichtung von Landschulen nach Reckahner Muster und von Lehrerseminaren an, und auf Anregung der preußischen Schulbehörde gingen Lehrer, Geistliche und Beamte nach Reckahn, um an Ort und Stelle Einsicht von den segensreichen Einrichtungen der dortigen Volksschule zu gewinnen. Und Hand in Hand mit den Verbesserungen des Schulwesens in Preußen ging die Einführung anderer Wohlfahrtseinrichtungen, die sich auf den Rochowschen Gütern als vorteilhaft erwiesen hatten, so daß auch nach dieser Richtung hin Eberhard von Rochow segenbringend für Land und Volk gewirkt hat.

Obwohl das Wirken des märkischen Edelmannes in allen Teilen Deutschlands und auch im Auslande Anerkennung und Nachahmung fand, fehlte es auch nicht an Angriffen und Anfeindungen, und als bald nach dem Tode Friedrichs des Großen in Preußen die Zeit der Wöllner und Bischoffwerder anbrach, da gewannen die Feinde der Aufklärung, unter denen Rochows Gegner zu suchen waren, die Oberhand, und es schien, als ob das so herrlich begonnene Werk der Volksschulbildung aus Mangel an Unterstützung verkümmern sollte. Aber der Kern der ganzen Unternehmung war gesund und kräftig. Rochows Anschauungen hatten bereits überall feste Wurzel geschlagen, und allen Hindernissen zum Trotz entwickelte sich das Volksschulwesen nach Rochows Plane ungestört und langsam weiter.

Eberhard von Rochow hatte die Freude, daß später seine Verdienste auch von Friedrich Wilhelm III. und der Königin Luise anerkannt und seine Pläne weiter gefördert wurden, und als er am 16. Mai 1805 die Augen schloß, war das Volksschulwesen bereits so gut ausgebildet, daß es Bestand haben mußte.

Rochows Unternehmen war eine weltgeschichtliche Tat gewesen.

Die italienischen Akademien des 18. Jahrhunderts und die Anfänge des Maurerbundes in den romanischen und den nordischen Ländern.

Von

Ludwig Keller.

Wenn man Wesen und Formen der maurerischen Sozietäten des 18. und 19. Jahrhunderts betrachtet, so tritt dem Beobachter auf das bestimmteste die Tatsache entgegen, daß zwei große Strömungen vorhanden sind, die sich schon durch die Gesamtbenennung, die sie ihren Organisationen gegeben haben, — die einen nennen sich einen Orden, die anderen eine Gesellschaft oder einen Bund — von einander unterscheiden. Beide Strömungen sind vor Alters wohl einer gemeinsamen Quelle entsprungen, aber der Lauf, den die Ströme genommen haben, ist durch verschiedenartige Gebiete gegangen, so daß die Wasser je nach den geologischen Bildungen der Länder und der Menschen eine verschiedene Färbung angenommen haben. Für das Verständnis der Gesamtgeschichte ist es wichtig, den Anfängen der Trennung einmal genauer nachzugehen.

Die Werke von Gregorovius, Alfred Reumont und Ludwig Pastor zur italienischen, bezw. römischen Geschichte geben uns wertvolle Nachrichten über die Wirksamkeit jener Organisationen Italiens im 15. und 16. Jahrhundert, die ihren Verbänden, um mit Gregorovius zu reden, „die Formen einer klassischen Freimaurerloge gegeben hatten".[1]) Alle die genannten Forscher hatten an der Hand der vorliegenden Nachrichten bereits richtig erkannt, daß diese „unsichtbaren Gesellschaften" — sie lehnten den Namen des Geheimbundes ab — sich in der Stille mit Schurzfell und Kelle zusammenfanden und bei ihren Versammlungen unter den Sinnbildern der Baukunst und der Bauhütten arbeiteten. Die Forschungen, die wir über die Geschichte dieser italienischen Verbände, die sich nach außen hin Akademien nannten, an anderen Stellen vorgelegt

---

[1]) F. Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter. 4. Aufl. (1886—1893). VII, 578.

haben[1]), haben die Beobachtungen jener Forscher durchaus bestätigt und dargetan, daß diese Brüderschaften, die sich nach zeitgenössischen Berichten in „abito di Muratori“, also in Maurerkleidung versammelten, besonders die Sinnbilder der Bibel, des Winkelmaßes und des Zirkels zu gebrauchen pflegten. Die stete Beargwöhnung und die gelegentliche heftige Verfolgung, der sie sich, weil sie im Verdacht häretischer Neigungen standen, ausgesetzt sahen, zwang sie, irgend eine harmlose, weltliche Tätigkeit, unter der sie den Schutz des Gesetzes fanden und Grundbesitz erwerben konnten — man denke an die Collegia licita und illicita der antiken Welt — zum Deckmantel zu wählen. Es läßt sich daher beobachten, daß überall dort, wo die gewerkschaftlichen Organisationen der Steinmetzen u. s. w., die sich zeitweilig als besonders geeignete Rückzugslinie erwiesen hatten, aus irgend einem Grunde versagten oder ungeeignet schienen, freie Vereine literarischer, wissenschaftlicher oder künstlerischer Art zum Deckmantel gewählt wurden. Insbesondere boten musikalische Vereine schon deshalb sehr geeignete Hüllen dar, weil auch in den Versammlungen jener „klassischen Freimaurerlogen“ das künstlerische Element eine erhebliche Rolle spielte.

Die italienischen Akademien des 15. und 16. Jahrhunderts sind, wie heute allseitig anerkannt ist, die vornehmsten Stützen und Träger des Humanismus und der Idee der „reinen Menschlichkeit“ gewesen, die sie im Anschluß an den Platonismus, dessen Erneuerer sie waren, vertreten haben. Aber ähnlich wie der Neuplatonismus der ersten christlichen Jahrhunderte, zeigten sich gerade diese italienischen Akademien, die ihre Versammlungen gern in den Katakomben hielten, von einem starken Zug altchristlicher Überzeugungen und Gedanken erfüllt, und das Zeichen des Kreuzes spielt in ihrer Symbolik eine stark hervortretende Rolle.[2]) Es war sicherlich keineswegs eine bloße Anpassung an die sie umgebende Christenheit, in der sie „wie die Griechen im trojanischen Pferd“ lebten, daß sie oft und nachdrücklich betonten, daß sie Christen seien, wenn sie auch meist erläuternd hinzuzusetzen pflegten, daß sie sich im Unterschiede von den Kirchen-Christen als „platonische Christen“ betrachteten.

---

[1]) Ludwig Keller, Die römische Akademie und die altchristlichen Katakomben. Berlin 1899 und derselbe, Zur Geschichte der Bauhütten und der Hüttengeheimnisse. Berlin 1898.

[2]) Keller, a. a. O. S. 34 ff.

Seit dem Jahre 1498, wo der „Ehrwürdigste“ und „Weiseste Meister“ — so nannten ihn die Brüder — der Academia Magna zu Rom, Pomponius Laetus, gestorben war, erscheint Florenz, wo sich die Brüderschaft zeitweilig des mächtigen Schutzes der Medici — sie trugen bekanntlich die drei Weltkugeln im Wappen — erfreute, als einer ihrer wichtigsten Sitze; jedenfalls gab es auch dort eine Academia Magna, die eine Reihe von Tochter-Akademien unter ihrem Schutze vereinte. Nach dem Tode Lorenzos von Medici war dessen Schwager, Bernardo Rucellai († 1514), der sich als Dichter und Historiker einen Namen gemacht hat, an die Spitze der Akademie getreten. Er ist es gewesen, der der Brüderschaft einen prächtigen Neubau schenkte, in dem sie ihre Arbeiten unter Fernhaltung von Uneingeweihten in irgend einem harmlosen Gewande fortsetzen konnte.

Die Gegenreformation, die auch in Italien seit dem Konzil von Trident und seinen Erfolgen mit großer Stärke einsetzte, machte infolge der verschärften Beaufsichtigung die immer tiefere Verschleierung des kultischen Charakters der alten Sozietäten notwendig.

Wieder, wie ehedem, nahmen die alten Kultgesellschaften die Deckfarben ihrer Umgebung an und bedienten sich irgend eines nach den örtlichen und persönlichen Verhältnissen geeigneten Mantels, um eine dicke Mauer um die inneren Ringe ihrer Organisation zu ziehen.

Seit dem 17. Jahrhundert traten die von je in den Akademien geschätzten und geübten Künste der Poesie und Musik immer mehr vor der Öffentlichkeit in den Vordergrund der Gesellschaftszwecke, und ähnlich wie die Schulen der Meistersinger in Deutschland[1]), erschienen viele Akademien den Außenstehenden lediglich als eine Art von Singschulen und wurden in manchen kleineren Städten unter dem Druck der Zeiten allmählich wohl auch lediglich solche. Dabei bleibt es aber gleichwohl merkwürdig, daß die Akademien auch in dieser abgemodelten Form der Geistlichkeit stets verdächtig blieben und daß der Klerus in Wettbewerb gegen sie an allen wichtigeren Orten musikalische Vereine und Anstalten unter dem Namen von Konservatorien gründete.

---

[1]) Vgl. Ludw. Keller, Die Kultgesellschaften der deutschen Meistersinger in den Monatsheften der C. G. 1902 S. 274 ff.

Die Akademien machten allmählich das Singspiel, die Oper zum Mittelpunkte ihrer Bemühungen und indem sie viele Kunstverständige unter den Außenstehenden dadurch in ihre Hallen zogen, gewannen sie zugleich die Mittel für die weiteren wissenschaftlichen und wohltätigen Zwecke, die ihnen vorschwebten.

Auch die Akademie des Rucellai in Florenz hatte sich unter dem Druck der Zeiten seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts genötigt gesehen, die Maske tiefer in das Gesicht zu ziehen. Sie gab sich mehr und mehr als Klub, der zur Abhaltung von Kostümfesten, Musikfesten und Singspielen zusammenkomme, und es ist nicht unmöglich, daß dieser Charakter auch halb unfreiwillig teilweise in Wirklichkeit eingetreten war.

Genug, wir wissen, daß Francesco Rucellai und mit oder nach ihm sein Bruder Domenico Rucellai mit den Freunden ihres Hauses wie Cosimo und Matteo da Panzano, Giovambatista Ginori, Marco Jacopi, Pieraccino Bartoli und anderen an der Spitze einer Sozietät standen, die Personen aller Stände, hohe und niedere, vor allem aber außer den vornehmen Geschlechtern Bildhauer, Maler, Musiker, Posaunenbläser, Tuchscherer u. s. w. umfaßte und die angeblich lediglich gesellige und wohltätige Zwecke verfolgte.

Außenstehende pflegten diesen angeblichen Klub die „Kompanie der Maurerkelle“ (Compagnia della Cazzuola oder della Cucchiara) zu nennen und es scheint, daß die Sozietät selbst sich diesen Namen hat gefallen lassen.

Es trifft sich glücklich, daß wir aus der Feder des Vielschreibers Vasari († 1574), der freilich das Ganze nur vom Hörensagen kannte, einen Bericht über die „Gesellschaft der Kelle“ besitzen, der einige für einen geselligen Klub sehr sonderbare Tatsachen enthält.[1])

Die Sozietät pflegte ihr vornehmstes Fest am Tage des heiligen Andreas zu begehen. Sie führte als Gesellschaftszeichen die Kelle, die von sämtlichen Mitgliedern — auch in Livorno gab es eine ähnliche Sozietät — gleichviel ob sie Ämter besaßen oder nicht, getragen wurde. Die Sozietät bestand 1) aus

---

[1]) G. Vasari, Vite de' piu eccellenti pittori . . . . Tom. VI. Firenze 1881, S. 611 ff. — Vasari war Mitglied der Priesterpartei und ein strenggläubiger Mann. Andrea del Sarto, Vasaris Lehrer, der zeitweilig Leiter der „Kelle“ war, hat den Vielschreiber benutzt, um vor der Öffentlichkeit den harmlosen Charakter dieser „Epikuräer“ sich attestieren zu lassen.

zwölf Mitgliedern, die man Maggiori (Obervorsteher, Großbeamte) nannte. Diese trugen außer der Kelle bei gewissen Versammlungen den Hammer im Gürtel — und 2) aus zwölf weiteren, die man Minori nannte[1]; außerdem gab es einen der Zahl nach nicht näher bestimmten Grad der Adherenti.

Bei bestimmten Festen versammelten sich die Brüder — dieser Name war in allen gleichartigen Sozietäten Italiens im Gebrauch — „in abito di muratori et manovali". Bei der festlichen Tafel trugen die Maggiori die Kelle und den Hammer, die Minori nur die Kelle. Es wurden hier allerlei Nachbildungen von Maurer-Werkzeugen, wie behauene und unbehauene Steine, Kelle, Zirkel, Säulen u. s. w. in Gebäck und Pasteten auf den Tisch gebracht. Der Vorsteher aber entwarf nach Vasaris Bericht den Riß eines Gebäudes, welches sie für die Gesellschaft bauen wollten.

Bei anderen Gelegenheiten versammelten sich die „Muratori" in einem halbdunklen unterirdischen Raume, in welchen alle Tische u. s. w. mit schwarzem Tuch bedeckt waren; „die Götter der Unterwelt regierten hier". In diesem Raume sah man Bilder des Todes, der Marter und der Qual. Es gab auch unterirdische Mahle, wo der Wein aus eigenartigen Gläsern getrunken wurde. Die Speisen hatten die Form von Totengerippen und Gebeinen. Von diesen unterirdischen Räumen begab sich die Gesellschaft nach Abhaltung ihrer dortigen Versammlungen wieder in die oberen Zimmer, wo reiche Dekorationen aufgestellt waren.

Von Zeit zu Zeit veranstaltete die Gesellschaft in geeigneten Räumen Vorträge, Singspiele und Komödien. Man rezitierte nach Vasari z. B. die Suppositi und die Cassaria des Ariost († 1533), die Clizia und Mandragola des Machiavell und vieles andere. Die Vorsteher Francesco und Domenico Rucellai gaben einst die Harpyen des Finio. Auch dramatisierten sie gewisse Stücke; so stellten sie einmal einen Streit der Philosophen über die Dreieinigkeit dramatisch dar, an dessen Schluß der h. Andreas in seiner versöhnenden Gestalt an der Spitze von Engelchören auf der Bühne erschien; es war, sagt Vasari, „ein wirklich wundervolles Spiel".

[1] Ursprünglich hieß in Florenz „andar par la maggiore" zu den Vornehmen gehören; später ward der Ausdruck gebraucht, um Auszeichnungen, Ämter u. s. w. irgend einer Art anzudeuten.

Konnte die Geistlichkeit, die nur religiöse Vereinigungen vor ihre Gerichte ziehen durfte, nach den bestehenden Gesetzen eine Gesellschaft, die zu solchen Festen zusammenkam, ohne Verletzung des bestehenden Rechts und ohne sich dem Fluch der Lächerlichkeit auszusetzen, verbieten oder gar mit Hülfe des h. Offiziums gegen sie vorgehen? Diese „Sozietät der Maurerkelle“ war ihren Gegnern offenbar durchaus gewachsen.

Neben dieser Sozietät zur Kelle[1]) gab es in Florenz und Toscana Schwestergesellschaften verwandter Art, wie z. B. die Academia dei Alterati, die im J. 1568 von Tommaso del Nero begründet war, die Akademie der Apatisti und andere. Diese Einzel-Sozietäten erscheinen in den Quellen als Abzweigungen der Academia Fiorentina, die gelegentlich auch als Academia Magna bezeichnet wird[2]).

Den ursprünglichen und wahren Charakter dieser und anderer Florentiner Sozietäten lernen wir kennen, wenn wir auf andere Quellen als Vasari zurückgreifen und wenn wir deren Einrichtung mit der Einrichtung gleichartiger Sozietäten in anderen Städten Italiens vergleichen. Diese Akademien besaßen, wie oben bemerkt, eine reiche und ausgebildete Symbolik, in der die Zeichensprache der Steinmetzen neben gewissen uralten Bildern und Zeichen wiederkehrt.

Im Mittelpunkte dieser Symbolik steht das Licht, das in verschiedenen Formen und Gestalten, z. B. auch als menschliche Idealgestalt erscheint, und zwar je nachdem die Sonne in der Sprache eines Volkes als männliches oder weibliches Wesen vorgestellt wird, bald als Jüngling (Horus-Harpokrates), bald als Jungfrau (Minerva), der erstere mit dem Strahlenkranz in der Form der Lotosblume, die letztere mit dem Strahlenkranze in der Form der Krone auf dem Haupte. Sehr oft erscheinen neben der Gestalt dieser „Königin“ die Symbole der „Kunst“, nämlich Kelle, Winkelmaß und Zirkel u. s. w., sowie ein runder oder viereckiger Kasten (○ oder □), nicht selten unter Hinzufügung irgend eines Decknamens (Sophia, Pansophia, Panagia, Humanitas u. s. w.)[3])

---

[1]) Auch der Name Compagnia kommt vor. Näheres bei Ludwig Keller, Zur Geschichte der Bauhütten und der Hüttengeheimnisse, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1898.

[2]) Alfr. v. Reumont, Beiträge zur italienischen Geschichte VI, 225.

[3]) Über den viereckigen Kasten („Arche Noah“) s. Monatshefte der C. G., Bd. XI (1902), S. 181 f. — Über die Cista (runder Korb oder Kasten) neben der Frauengestalt auf dem Denkmal des Celtes, vgl. M. Thausing, die Celtesciste. Mitt. des Altertum-Vereins zu Wien XVII, 257.)

In eigenartiger symbolischer Verwendung erscheint in diesen alten Akademien Italiens das Kreuz, das schon im 16. Jahrhundert das Grab zweier der höchsten Beamten der Sozietät schmückt, und das daher vielleicht bereits im Leben ihr Schmuck war.[1])

Die römische Akademie des 15. und 16. Jahrhunderts hielt ebenso wie die Sozietät zur Maurerkelle im 17. und 18. Jahrhundert in unterirdischen Räumen, und zwar erstere in den Katakomben, Versammlungen ab.

Zur Charakteristik ihrer Eigenart beachte man die Aussage Papst Pauls II. über die Akademie und ihre Mitglieder, der erklärte, diese Männer seien Verächter des Mosaismus, besäßen dagegen unerlaubte Beziehungen zu Arabern und Muhamedanern.[2]) Der Papst war außerdem der Überzeugung, daß diese Sozietäten mit den von ihm bekämpften Gemeinden der Häretiker in Italien — es handelt sich um Waldenser, die man entdeckt hatte — in Verbindung ständen.

Die Wortführer der römischen Akademie selbst aber erklärten, daß sie weder „Heiden", wie man sie nannte, noch Abtrünnige, sondern Christen seien, bessere Christen als die übrigen, und sie beriefen sich unter anderem darauf, daß man jedem, der den Anschluß suche, den Eingang des Johannes-Evangeliums vorlege.[3])

Es war natürlich, daß die Kirche, die den Christennamen für sich und ihre Gläubigen ausschließlich in Anspruch nahm, diese Behauptung nicht gelten lassen konnte. Aber jedem unparteiischen Beobachter drängt sich doch, wie oben bemerkt, die Tatsache auf, daß eben in diesen italienischen Akademien eine starke Anhänglichkeit an das Christentum, freilich nicht an das Kirchen-Christentum, aber an das Christentum der Katakomben, sich mit Zähigkeit erhalten hatte.

Unter den beiden letzten Medizeern, besonders unter Cosimo III. (1670—1723) entfaltete die römische Inquisition eine lebhafte Tätigkeit in Florenz, um alle Personen und Einrichtungen, die der Häresie verdächtig waren, aufzuspüren. Bei diesen Bemühungen stieß das heilige Offizium im Anfang des 18. Jahrhunderts auch auf die „Sozietät zur Kelle".[4])

[1]) Monatshefte der Comenius-Gesellschaft. Bd. XI, S. 250.

[2]) Keller, Die römische Akademie etc. S. 16.

[3]) Keller, Die römische Akademie. S. 16.

[4]) Gründliche Nachricht von den Frey-Maurern etc. Frankfurt a. M. 1740. S. 136.

Noch immer war es wie im 16. und 17. Jahrhundert die Familie Rucellai, die der genannten Sozietät ihre starke Hand lieh, und die zugleich in ihr eine Stütze ihres Hauses suchte und fand. Noch immer waren es wie im 16. und 17. Jahrhundert in erster Linie die Bildhauer, Steinmetzen, Medailleure, die Musiker und die Schauspieler, die den Hauptstamm der Mitglieder bildeten; namentlich solche Künstler, die für die Oper tätig waren, fanden hier ihren Vereinigungspunkt. Es werden als Angehörige der damaligen Sozietät unter anderen Theodor Gualdo, Antonius de Abbalda, Karl Lavagelli und Regolino Neri genannt.

Neben dieser Sozietät zur Kelle gab es um dieselbe Zeit, d. h. in den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts, auch noch andere freie Akademien verwandter Art, wie z. B. die Akademie der Crusca, der Apatisti u. s. w., die sich vor der Öffentlichkeit mit dem Studium der Muttersprache, der Numismatik, der Naturwissenschaften, der Altertumswissenschaften u. s. w. beschäftigten. Sie waren der Inquisition offenbar weniger verdächtig, und in der Tat waren sie, obwohl ihre inneren Ringe zweifellos als Vorstufen mit der Academia Magna in Verbindung standen, keineswegs Organisationen, die wie jene in schwarzverhangenen und unterirdischen Räumen unter den oben erwähnten Symbolen arbeiteten[1]), ganz abgesehen davon, daß keineswegs alle Mitglieder der Akademien zugleich Mitglieder des engeren Kreises waren, den jene zu verhüllen und zu schützen bestimmt waren.

Am zahlreichsten waren unter den Tochter-Akademien der Academia Magna doch diejenigen, in denen sich Poesie, Musik und bildende Kunst in und durch die Oper eng verknüpften. Diese unter dem Namen der Filarmonici oder Filomusici sehr bekannt gewordenen Sozietäten, die mit den Singschulen der deutschen Meistersinger, wie oben bemerkt, eine große Verwandtschaft zeigen, gewannen seit dem Ende des 17. und dem Beginn des 18. Jahrhunderts unter der Führung begabter Männer neues Leben, und es gelang ihnen, an den Höfen zu Wien, Berlin und namentlich zu London, wohin diese Sozietäten sich oft in geschlossener Gesellschaft zu Gastspielen begaben, die italienischen Singspiele (Opern) zu hohem Ansehen und großer Beliebtheit zu bringen. Insbesondere wurde in England die italienische Oper

[1]) Der dritte Grad ist selbst innerhalb des neuenglischen Systems eine Zeit lang nicht von den örtlichen Organisationen, den Logen, sondern nur bei der Großloge erteilt worden.

seit dem Beginn des Jahrhunderts der beliebteste Sport der hohen Aristokratie.

Und nicht bloß die Höfe und die Aristokratie, sondern auch die anscheinend abseits stehenden Vertreter der mathematisch-technischen Wissenschaften sahen sich von diesen Sozietäten in das Interesse gezogen. Die Mathematik oder, wie man sagte, die „Geometrie" trat als Hilfswissenschaft in den Dienst der Harmonielehre; selbst ein Gelehrter wie Galilei verschmähte es nicht, in seinem Trattato del Suono die mathematische Wissenschaft für die Weiterbildung der musikalischen Theorie zu benutzen. Und es ist beachtenswert, daß die Musiker in Übereinstimmung mit den Mathematikern lehrten, die „Geometrie sei nicht bloß die Mutter der Baukunst, sondern auch der Musik", ja sogar, wie einst ein Mitglied der philharmonischen Sozietät Apollo in London sagte, nicht weniger als „die Mutter aller Künste und Wissenschaften".

Unter dem Einfluß dieser italienischen musikalischen Akademien entstanden nun an den Orten, wo sie als wandernde Spiel-Gesellschaften Gastspiele gaben oder sich zu längerer Wirksamkeit niederließen, verwandte Organisationen oder es wurden bestehende neu belebt. So begründete im J. 1710 der Earl of Abercorn in der Crown and Anchor Tavern zu London eine solche Gesellschaft, die er Academy of Ancient Music nannte.

Es bestand in den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts eine sehr lebhafte Verbindung zwischen London und Toscana, insbesondere Florenz. Heinrich Newton, der in den Jahren 1705 bis 1711 großbritannischer Vertreter in Florenz gewesen war, hat als Freund der Kunst und der Künstler besonders zu Befestigung dieser Beziehungen beigetragen.

Unter den ausübenden italienischen Musikern, die nach London kamen, ist Francesco Xaverio Geminiani besonders bekannt geworden. Er war im Jahre 1680 zu Lucca geboren und kam 1714 nach London, wo er bald mit Händel und dessen Kreise Freundschaft schloß. Der Mann aber, dem er sich am meisten näherte, war der Baron von Kielmannsegge, Kammerherr des Königs Georg I, dem Geminiani im Jahre 1716 eines seiner musikalischen Werke widmen durfte. Eber dieser Kielmannsegge ist als Freund des Grafen Albrecht Wolfgang von Schaumburg bekannt geworden.[1])

[1]) Keller, Graf Albrecht Wolfgang von Schaumburg etc. MCG. 1901, S. 228.

Geminiani gründete nach dem Vorbilde der italienischen „Filomusici“ die sogenannte Philo-Musicae et Architecturae Societas, die den Namen Apollo führte, deren Protokolle durch zufällige Umstände bis auf unsere Zeit gekommen sind[1]), während die Mehrzahl der verwandten Aktenstücke aus den älteren Sozietäten fehlen.

Es handelt sich hier um eine von Italienern geschaffene und geleitete, nach italienischen Vorbildern begründete Sozietät, für deren Wesen und Verfassung es völlig gleichgültig war, daß sie zu London ins Leben trat. Die Sozietät „Apollo“ war dementsprechend auch auf das eifrigste darauf bedacht, sich ihre volle Unabhängigkeit von verwandten englischen Organisationen zu wahren, und es ist in jeder Beziehung charakteristisch, die Kämpfe zu verfolgen, in die sie deswegen geraten ist. Sehr frühzeitig zeigte sich der zu Eingang dieses Aufsatzes erwähnte Unterschied der Systeme, der sich dauernd erhalten sollte.

Die seit 1717 zu London unter staatlichem Schutz entstandene Großloge hatte das lebhafte Bestreben, verwandte Organisationen dadurch unter ihre Botmäßigkeit zu bringen, daß sie dieselben „rektifizierte“. Die neue Großloge setzte auch bei der Sozietät Apollo ihre Hebel an; aber die letztere bestritt der Großloge jegliche Befugnis, sich in ihre Angelegenheiten zu mischen, und erklärte den Versuch, die Sozietät in die Liste ihrer Tochterlogen einzureihen, für eine Anmaßung. Sie zwang die Großloge zur Anerkennung der Tatsache, daß letztere den Apollo nicht begründet habe, und bestätigte damit, daß es Organisationen gab, denen die Großloge den Charakter einer Loge zuerkennen mußte, ohne daß sie von der Großloge von England konstituiert waren. Die oben erwähnten Protokolle der Sozietät „Apollo“ ergeben, daß sie keineswegs die einzige Loge — sie bediente sich dieses Namens — war, die außerhalb der Obedienz der Großloge von England stand; nicht weniger als zwölf Logen werden in diesen Protokollen erwähnt, die zwar mit dem „Apollo“ auf dem Fuße

---

[1]) Herausgegeben im Jahre 1900 zu London unter folgendem Titel: The Book of the fundamental Constitutions and Orders of the Philo-Musicae et Architecturae Societas, London 1725—1727. Illustrated with Plates and Facsimiles. With Introduction and Notes by W. Harry Rylands F. S. A. Published by the Quatuor Coronati Lodge. Nr. 2076. London 1900. (Auch u. d. T. Quatuor Coronatorum Antigrapha. Masonic Reprints of the Quatuor Coronati Lodge Nr. 2076 London. Edited by G. W. Speth, P. M., Secretary. Vol. IX. H. Keble, Printer, Margate.)

der Gleichberechtigung verkehrten, die aber in keiner amtlichen Liste der Großloge von England als gleichberechtigte Logen erwähnt werden, folglich von letzterer als solche auch nicht anerkannt worden sind.

Ähnlich wie in der italienischen Sozietät Apollo, die sich in ihren Protokollen eine Loge nannte, einzelne englische Maurer Aufnahme fanden, so verkehrten solche auch in Florenz bei den gleichartigen italienischen Sozietäten, sobald sie sich zu längerem oder kürzerem Aufenthalte dort befanden.

In diesen Jahrzehnten geschah es nun, daß sich der künftige Beherrscher Toskanas, Franz Stephan von Lothringen, in der Großloge von England, die unter dem Namen der Society of free and accepted Masons damals eine rasche und glückliche Entwicklung nahm, als Mitglied aufnehmen ließ. Es lag auf der Hand, daß dieser Anschluß den Ruf und das Ansehen der neuen Großloge gerade in Toskana befestigte, und seit dem Jahre 1737, wo Franz Stephan Großherzog von Toskana geworden war, mußte den von der Inquisition stark beargwöhnten toskanischen Sozietäten der Gedanke nahe liegen, daß eine neue Epoche für sie anbrechen werde, wenn sie den Schutz der neuen mächtigen Oberbehörde sich sicherten.

Gleichzeitige Chronisten berichten, daß die Mitglieder der Florentiner Sozietät „sich untereinander als Freimaurer angesehen haben", und sicher ist, daß die Inquisitoren sie als „Freimaurer" bezeichnet und behandelt haben. Dazu stimmt, daß mehrere Ausländer, die in Logen der englischen Lehrart aufgenommen waren, wie z. B. Lord Sackville und der aus der Geschichte Winckelmanns bekannte Philipp von Stosch († 1757), ein Kunstkenner von europäischem Ruf[1]), mit den Florentiner „Maurern" als Brüder verkehrten, mithin sie als solche anerkannten und von diesen anerkannt wurden.

Aber auch hier trat die gleiche Differenz wie in London zutage, wo die Sozietät des Geminiani, die sich im Kreise der Eingeweihten eine Loge nannte, sich weigerte, sich in die Botmäßigkeit der neuenglischen Großloge zu stellen. Trotz des lebhaften Interesses, das eben diese Großloge daran hatte, die Zahl ihrer Tochterlogen zu vermehren — ihr Verhalten zu der

---

[1]) Über ihn siehe den Artikel von R. Schwarze, Philipp von Stosch in der Allg. Deutschen Biographie 36, 404 ff. und die dort angeführten Quellen.

Philo-Musicae et Architecturae Societas beweist es — ist es zwischen der Londoner Loge und den Florentiner Brüdern, die in der Sozietät zur Kelle in „Maurerkleidung“ arbeiteten, nie zu einer Verständigung und zur Konstituierung einer Loge neuenglischer Lehrart gekommen.[1]) Man ist offenbar über den Versuch, diese alte Florentiner Sozietät zu rektifizieren, nie hinausgekommen.

Jene Florentiner Brüder, die sich um 1737 „untereinander als Freimaurer betrachteten“, waren fast sämtlich — ihre Zahl wird auf etwa sechzig angegeben — Italiener von Geburt und teilweise aus alten Familien und von hoher gesellschaftlicher Stellung. Zu ihnen gehörte der Minister Giulio Rucellai, der Professor Antonio Cocchi, einer der geschätztesten Schriftsteller Toskanas in jener Zeit, ferner der Dichter Tommaso Crudeli und dessen Freundeskreis. Ferdinand Sbigoli hat in seinem vortrefflichen Werke „Tommaso Crudeli e i primi Frammassoni in Firenze“ (Turin 1884)[2]) gerade über den letzteren und die ersten Freimaurer in Florenz wertvolle Nachrichten gegeben und den Beweis erbracht, wie stark die Akademien Toskanas, deren Mitglieder die obigen Männer waren, beteiligt gewesen sind. Eben diese Brüder der uralten Sozietät zur Maurerkelle, die sich zugleich im Sinne der englischen Großloge als Freimaurer betrachteten, sind es gewesen, die im Jahre 1737 durch die Errichtung eines Denkmals für Galilei die Aufmerksamkeit des heiligen Offiziums zu Rom so sehr auf sich lenkten, daß die Verhaftung einzelner Brüder, wie z. B. diejenige Crudelis, von der Inquisition für notwendig erachtet wurde.

Der früheste Versammlungsort dieser „Maurer“ war das Haus eines Italieners, nämlich eines gewissen Monsìu Pasciò, der erst später, als die von Rom aus geschürte Verfolgung aller italienischen und englischen Brüder begann, sein Haus nicht mehr hergab.[3])

Außerdem wird in den Quellen berichtet, daß mehrere Kanoniker des Doms und andere kirchliche Würdenträger, Doktoren, Schriftsteller und ein Israelit Mitglieder gewesen seien. Der Name des

[1]) Die erste in Toscana von der Großloge von England konstituierte Loge ist die in der Matrikel unter Nr. 117 eingetragene Loge zu Livorno vom 24. Juni 1763.

[2]) Biblioteca Contemporanea. Vol. XXXIV. Libreria internaz. Rosenberg und Sellier. Torino 1884.

[3]) Perrens, Un poète Franc-Maçon devant le saint-office au XVIIIe siècle in der Revue des deux Mondes 1885 (Vol. 67) S. 146 ff.

letzteren wird nicht genannt, aber es ist wahrscheinlich der gelehrte Jude Attias gemeint, den die Inquisition im Jahre 1739 gleichzeitig mit Dr. Crudeli verhaftet zu sehen wünschte; Attias stand in hohem Ansehen und war der einzige unter seinen Glaubensgenossen, der den Degen tragen durfte.[1])

Der Resident der Republik Lucca in Florenz berichtet an seine Regierung — wir verdanken diesen Berichten die verläßlichsten Nachrichten über diese Dinge[2]) — daß die Universität Pisa den Hauptanteil an der Einführung der Freimaurerei englischer Lehrart in Toskana besessen habe. Diese Nachricht wird dadurch bestätigt, daß Antonio Cocchi um 1727 Professor in Pisa war. Cocchi[3]), der im Jahre 1695 zu Benevent geboren war, hatte ursprünglich die antike und moderne Literatur und dann Physik und Medizin studiert. Durch seine Beziehung zu Lord Hastings, Grafen von Huntington, war er nach London gekommen und war hier sehr wahrscheinlich Freimaurer geworden. Als er dann die Professur der Medizin in Pisa erhielt, ward der neue Name Freimaurer wohl zuerst durch ihn in Toskana bekannt; Spuren einer Loge englischer Lehrart freilich begegnen in Pisa nicht.

Cocchi ließ sich einige Jahre später, nämlich im Jahre 1732, in die damals bereits bestehende Sozietät zu Florenz aufnehmen, deren Mitglieder sich untereinander als Freimaurer betrachteten.

In demselben Jahr war Lord Sackville, der seine Opern auf italienischen Bühnen aufgeführt zu sehen wünschte, nach Florenz gekommen. Aus den Kreisen heraus, die damals die englische Oper beherrschten — es waren dies fast ausschließlich Italiener, — kam er in die gleichen Künstlerkreise Toskanas, unter die Musiker, Maler, Techniker und Medailleure, die ihren geistigen und geselligen Mittelpunkt in der Sozietät zur Maurerkelle besaßen.

Freund und Schüler des oben genannten Theodor Gualdo war zu der Zeit, wo die Bewegung der Maurer von England aus das Festland angriff, ein deutscher Künstler, nämlich der im Jahre 1705 zu Bieberach in Baden geborene Johann Lorenz Natter, der erst in London gelebt hatte, wo er Mitglied der Society of

[1]) Perrens a. O. S. 157.

[2]) Die Aktenstücke sind in dem oben erwähnten Werke von Sbigoli abgedruckt.

[3]) Über ihn s. Biographie générale, Vol. X, Sp. 944 ff.

Antiquarians gewesen war, und den im Jahre 1732 der damalige Großherzog von Toskana in seinen Dienst genommen hatte.[1])

Natter († 1763) hatte seine erste Ausbildung in Bern bei R. Oxe erhalten und bald eine hervorragende Begabung als Edelsteinschneider und Medailleur gezeigt, eine Begabung, die ihm, nachdem er Florenz im Jahre 1735 hatte verlassen müssen, ehrenvolle Berufungen an die Höfe zu Kopenhagen, Stockholm und Petersburg und Aufträge von Wilhelm IV. von Oranien, Robert Walpole und anderen zuführte. Wie groß sein Ruf auch später noch war, erhellt aus Goethes Urteil, der Natter einen durch Geist und Natürlichkeit ausgezeichneten Künstler nennt. Er war auch ein literarisch gebildeter Mann und selbst schriftstellerisch tätig.

Natter hatte durch seinen Verkehr mit italienischen Künstlern wie seinem Lehrer Gualdo und anderen Mitgliedern der „Sozietät zur Kelle“ vortreffliche Gelegenheit, deren Einrichtungen und Überlieferungen kennen zu lernen, und seine vielfachen Beziehungen zu einflußreichen Ausländern gaben ihm die Möglichkeit, der Vermittler dieser italienischen Traditionen für andere Länder zu werden.

Von der Hand Natters besitzen wir nun eine sehr merkwürdige Denkmünze aus dem Jahre 1733, auf der der Künstler sich Frater Florentinus und den Lord Sackville, dem sie gewidmet ist, Magister Florentinus nennt.

Im Mittelpunkte der Darstellung des Reverses steht eine menschliche Idealgestalt unter deutlicher Hinweisung auf Horus (Harpokrates) mit der Andeutung der Strahlen in der Form der Lotosblume auf dem Haupte. Die jugendliche Gestalt lehnt sich an eine abgebrochene Säule; sie hält die rechte Hand zwischen Kinn und Brust und legt den Zeigefinger auf den Mund; in der linken trägt sie ein Füllhorn mit Blumen als Hinweis auf die Kraft des Lichts. Zu ihren Füßen sieht man links vom Beschauer Kelle, Hammer, Winkelmaß und Zirkel und einen behauenen Stein, auf dem Hammer und Kelle ruhen; rechts sieht man den runden Kasten (⊙), der durch Weidengeflecht als Cista gekennzeichnet ist, daneben einen Spitzhammer und einen Thyrsus. Über der Gestalt stehen die beiden Eingangsworte des Johannes-Evangeliums:

---

[1]) Über ihn s. G. K. Nagler, Neues allgemeines Künstler-Lexikon, X, 144 ff. und H. W. Singer, Allgem. Künstler-Lexikon (Frankfurt 1898) III, 287.

✠ AB. ORIGINE ✠

rechts und links umgeben von einem Kreuz.[1])

Das sind in allen Teilen die Symbole der Sozietät zur Kelle, die um 1700 und früher in Florenz bestand, und der übrigen gleichartigen älteren Sozietäten Italiens.

Und dieselbe Maurerkelle, die einst nach Vasaris Bericht von allen Brüdern getragen wurde, blieb das charakteristische Merkmal aller derjenigen maurerischen Lehrarten, die in späteren Zeiten ihre Abstammung von der Akademie Toskanas herleiteten.

Und ebenso sind in den maurerischen Lehrarten, die später in den nordischen Ländern zu Ansehen und Ausbreitung gelangten, gewisse Bezeichnungen und Namen, wie sie in der Akademie zur Kelle üblich waren — ich erinnere nur an die italienischen Namen Maggiori und Minori — viele Menschenalter hindurch erhalten geblieben.[2])

Man kann in der frühesten Entwickelung der Florentiner Lehrart, die man im Unterschiede von der englischen am treffendsten die romanische nennen könnte, deutlich zwei Perioden unterscheiden, nämlich einmal die Periode der Verfolgung und sodann die der Tolerierung durch die Inquisition.

Über die Periode des Kampfes berichtet eine gleichzeitige Chronik folgendes: „Es hat sich ohnlängst — ein näherer Zeitpunkt ist nicht angegeben — in Italien eine Sozietät unter dem Namen La Cucchiaja, welches Wort eine Maurerkelle bedeutet, hervorgetan.[3]) Es wird anbey gemeldet, daß die Kongregation des Heil. Officii zu Rom dieselbe entdecket und unterschiedliche aus solchen Familien, die derselben beygethan gewesen, gefangen genommen, um zu sehen, ob man etwas mehreres von ihren Absichten entdecken könne, welche Untersuchungen aber vergeblich gewesen".

---

1) Eine Abbildung der Medaille bringt u. a. das Titelblatt der mehrerwähnten Gründlichen Nachricht etc. Frankfurt a. M., 2. Aufl. 1740. Der Abdruck an dieser Stelle beweist, daß die der englischen Lehrart angehörigen Herausgeber in der Medaille ein echtes maurerisches Denkmal erkannten. Dieser Tatsache gegenüber fallen vage Vermutungen, daß sie vielleicht unecht sein könne, nicht ins Gewicht.

2) S. von Nettelbladt, Geschichte der freimaurerischen Systeme u. s. w., Berlin 1879 in dem dem Werke am Schlusse beigefügten „Hauptplan".

3) Der Bericht sagt „hervorgetan", nicht aber „begründet".

In der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre setzen abermals heftige Verfolgungen der Inquisition ein. Auf Grund eines Beschlusses, den das h. Offizium unter Vorsitz des Papstes und unter Mitwirkung der Kardinäle Ottoboni, Spinola und Zonderari am 25. Juni 1737 gefaßt hatte, ging ein Pater Inquisitor nach Florenz ab, um die Aufhebung der Sozietät herbeizuführen; es laufe dabei, hieß es, ein heimlicher Molinismus und Quietismus und ein verstellter Epicureismus[1]) mit unter. Diese Sozietät — so lautet in den gleichzeitigen Berichten die Bezeichnung — sei verboten, weil sie sich mit dem Schleier des Geheimnisses umgebe und weil sie „Personen von allerhand Religionen", ja sogar Muhamedaner, unter sich als Brüder aufnähme.[2])

Die Bulle In eminenti vom 28. April 1738 ist durch das Anwachsen der Florentiner Sozietät mit herbeigeführt worden.

Wenige Wochen nach der Veröffentlichung dieser Bulle ward Dr. Tommaso Crudeli in das Gefängnis der Inquisition gebracht und in seinem Hause ward eine Haussuchung vorgenommen, die ergebnislos blieb, weil eine „Person von Rang" die Schriften vorher in Sicherheit gebracht hatte. Der päpstliche Nuntius hätte — so hieß es in Florenz — zu diesem Vorgehen von der Regierung Vollmacht erhalten; jedenfalls haben, wie sonst feststeht, amtliche Verhandlungen deswegen stattgefunden[3]) und der Einfluß des neuen Großherzogs hatte nicht ausgereicht, die Maßregeln zu hindern.

Einige Zeit später begann der neue Ritterorden der Tempelherrn von Paris aus gerade in Florenz festen Fuß zu fassen.[4]) Eben hier besaß das Haus Stuart Anhänger und Freunde von Einfluß, und geschickten Männern von Ansehn konnte es um so weniger schwer werden, in die bestehenden Logen einzudringen, als die bisherigen Führer, auch Sackville und Natter, Florenz hatten verlassen müssen und teilweise nach Genf übergesiedelt waren, wo seit 1736 die romanische Lehrart stark an Boden gewann und sich weiter ausbilden konnte.

---

1) Wir sahen oben, daß die Brüder ihre Arbeiten gern absichtlich als bloße Gastereien hinstellten.

2) Gründliche Nachricht a. O. S. 137.

3) Der Schriftwechsel zwischen dem päpstlichen Nuntius und der Kurie befindet sich im Staatsarchiv zu Florenz.

4) Über diesen Orden s. Ludw. Keller, die Tempelherrn und die Freimaurer. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1905.

Es wird glaubwürdig berichtet, daß kein Geringerer als Michael Ramsay selbst in Verbindung mit seinem Freunde Jacob Hector Macleane, einem schottischen Parteigänger der Stuarts, zunächst einer kleinen Zahl italienischer Brüder einen „besseren und vollständigeren" Begriff von der Geschichte und dem Wesen der Freimaurerei beibrachte und daß alsbald eine „verbesserte Werkstätte" — wir wissen, was die Anhänger der Stuarts darunter verstanden — in Florenz eingerichtet ward.

Nachdem die Kurie einige Zeit vorher noch ein Patent erlassen hatte, worin sie den Freimaurern, die ihre Brüder anzeigten, hohe Belohnungen versprach, und am 14. Januar 1739 im Gebiete des Kirchenstaats die Mitgliedschaft der Sozietät bei Todesstrafe und Güterentziehung verboten hatte, konnte sich der neue Ritter-Orden ungestört ausbreiten und es ist niemals wider diesen Orden eine kirchliche Maßregel erfolgt.

Es würde uns zu weit führen, wenn wir hier die Geschichte des Maurerbundes in Schweden, Dänemark und Rußland im einzelnen verfolgen wollten. Indessen ist die Entwicklung der Dinge in Stockholm doch so eng mit den bereits geschilderten Personen und Ereignissen verknüpft, daß hier wenigstens einige Andeutungen darüber gemacht werden sollen.

In den großen Häusern, in welchen Ramsay zu Paris verkehrte, waren protestantische junge Schweden von Stand, die teils ihrer Ausbildung wegen, teils in Geschäften dort lebten, gern gesehene Gäste und wir wissen, daß Ramsay selbst die Einladungen der vornehmen Schweden gern annahm. Nach der Weise eifriger Konvertiten suchte Ramsay den Verkehr mit seinen ehemaligen Glaubensgenossen besonders zu pflegen.

So erzählt Anton von Geusau in seinem uns erhaltenen Tagebuch, daß er im März 1741 zusammen mit dem Prinzen Reuß im Hause des schwedischen Grafen Tessin, wo viele schwedische Landsleute, wie z. B. die Frau von Sparre, verkehrten, auch den „Herrn von Ramsay" getroffen habe[1]. Schon früher hatten die jungen Deutschen in dem Tessinschen Hause „eine ziemliche Anzahl schwedischer Herren", unter anderen einen Grafen von Fersen getroffen.

Ein Mitglied dieser schwedischen Kolonie in Paris war nun im Jahre 1737 auch Karl Frederik Freiherr Scheffer

[1]) Büsching, Beiträge zu der Lebensgeschichte denkwürdiger Personen etc. Halle 1784 II, 136.

(† 1786), ein ausgezeichneter Mann, der späterhin als Graf Scheffer in seinem Vaterlande zu hohen Staatsämtern aufstieg und als Gouverneur des Kronprinzen, des nachmaligen Königs Gustav III., zu großem Einfluß bei Hofe gelangte.

Karl Frederik Scheffer war nun in seinem 22. Lebensjahr am 10. September 1737 zu Paris in der „Prinz Clermont-Loge“ von dem Großmeister Lord Derwentwater zum Freimaurer aufgenommen worden. Wie groß die Hoffnungen waren, die man in den Kreisen des neuen Ordens an dieses Ereignis knüpfte, erhellt daraus, daß der zweiundzwanzigjährige Jüngling von dem Großmeister mit den weitestgehenden Vorrechten ausgestattet wurde. Kraft der noch erhaltenen Urkunde[1]) vom 25. November 1737 erhielt Scheffer die Vollmacht, Logen der Lehrart, der er selbst angehörte, zu begründen, Meister und Aufseher zu ernennen und, falls die Gründung von Logen nach den Règles générales de la Maçonnerie, die von den Pariser Logen beschlossen waren, gelungen sei, einen Großmeister zu ernennen.[2]) Mit welchem Eifer und Erfolge sich Scheffer der übernommenen Aufgabe annahm, erhellt daraus, daß er die in Stockholm bereits bestehende Loge nach dem neuen System rektifizierte und ihr dann ein Konstitutions-Patent der französischen Großloge einhändigte. Leiter dieser Loge war bis 1746 Graf Axel Ericson Wrede-Sparre (geb. 1708), der laut eigener Angabe zu Paris am 4. Mai 1731 als Lehrling aufgenommen und 1733 ebendaselbst Meister geworden war.

Der Name des Grafen Tessin, den wir oben genannt haben, erscheint in der bis jetzt bekannten Geschichte der schwedischen Logen erst um das Jahr 1750; es ist aber kaum zu bezweifeln, daß der Graf Tessin schon früher Mitglied gewesen ist. Graf Scheffer, der seit 1743 Gesandter des Königreichs Schweden in Paris war, hatte als solcher die beste Gelegenheit, die Beziehungen zwischen den beiden Großlogen zu befestigen, und dies ist dann auch geschehen.

Seit der Mitte des 18. Jahrhunderts tritt dann die romanische Lehrart, die durch das starke Hervortreten des Symbols der Kelle und des Kreuzes gekennzeichnet wird und die durch ihre organische Verbindung mit dem zuerst in Paris

[1]) Näheres in den Mitteilungen aus dem Archiv der schwedischen Großen Landes-Loge, I. Heft 1892 u. II. Heft 1898. (Nicht im Handel.)

[2]) Die Urkunde ist gegengezeichnet von „J. Moore, Großsekretär und Großsiegelbewahrer“.

auftauchenden Ritterorden ein eigenartiges, bisher in den älteren verwandten Organisationen nicht vorhandenes Gepräge erhalten hatte, in einen immer schärferen Gegensatz zur englischen Lehrart, die keine Rittergrade kannte. Der Kampf, der sich daraufhin entwickelte, hat mehrere Menschenalter hindurch den Bund auf das heftigste erschüttert.

Schiller und die Romantik.

Kurz nach dem Erscheinen von Schillers „Briefen über ästhetische Erziehung“ und der Abhandlung über „naive und sentimentalische Dichtung“ (1795 und 1796) schrieb Friedrich von Schlegel seinen Aufsatz „Über das Studium der griechischen Poesie“, der zwar starke Einwirkungen der Schillerschen Ideen zeigt, tatsächlich aber eine neue ästhetische Auffassungsweise, eben die romantische begründen sollte und begründet hat. Man weiß, daß diese Auffassung auf einer von der Schillerschen durchaus verschiedenen Weltanschauung beruhte, und daß der Fortschritt dieser Weltanschauung, nämlich eben der Romantik, am meisten dazu beigetragen hat, allmählich die Schillersche Gedankenwelt aus der herrschenden Stellung zu verdrängen, die sie um die Wende des Jahrhunderts sich erkämpft hatte.

Schiller sowohl wie Körner fühlten die tiefe Kluft, die sich hier, ausgehend von ästhetischen Auffassungen, aber die ganze Denkart umfassend, auftat, vom ersten Augenblick an sehr deutlich.

Körner hatte Schlegels und Tiecks Almanach auf das Jahr 1802 in einem Brief an Schiller in scharfer Weise besprochen. „Wehe der Poesie“, rief Körner aus, „wenn dieser Geschmack je herrschend werden sollte“. Darauf antwortet Schiller: „Was Du mir da (von dem Almanach) schreibst, ist auch mein Gefühl; obgleich ich gestehen muß, daß ich kein eigentliches Urteil in der Sache habe, weil ich es schlechterdings nicht von mir erhalten konnte, mehr als einige Gedichte aus diesem Almanach zu lesen. Die Manier dieser Herrn und ihre ganze daraus hervorschimmernde Individualität ist mir so ganz und gar zuwider, daß ich gar nicht dabei verweilen kann“.

Dies Urteil Schillers verschärfte sich im Laufe der Folgezeit fortgesetzt. An Wilhelm von Humboldt schrieb er unter dem

17. Februar 1803 (Jonas, Schillers Briefe VII, 14): „Es ist jetzt ein kläglicher Zustand in der ganzen Poesie, der Deutschen und Ausländer, daß alle Liebe und aller Glaube dazu gehört, um noch an ein Weiterstreben zu denken und auf eine bessere Zeit zu hoffen. Die Schlegel- und Tieckische Schule erscheint immer hohler und fratzenhafter, während daß sich ihre Antipoden immer platter und erbärmlicher zeigen, und zwischen diesen beiden Formen schwankt nun das Publikum. An ein Zusammenhalten zu einem guten Zweck ist nicht zu denken, jeder steht für sich und muß sich seiner Haut wie im Naturzustande wehren.“ Das war in den achtziger und neunziger Jahren, wo die gewaltigen Erfolge unserer klassischen Dichter eben durch das feste Zusammenhalten der Freunde erzielt worden waren, anders gewesen. In dem Augenblick, wo die Geschlossenheit derjenigen Organisationen, die die vornehmsten Träger der Idee der „edlen Menschlichkeit“ gewesen waren, unter der Ungunst der Zeiten sich gelockert hatte, kamen neue Mächte empor, die der Ausbreitung des Ideengehalts unserer klassischen Dichtung ablehnend gegenüberstanden. Insbesondere hängt die auffällige Zurückdrängung der Schillerschen Gedankendichtung — die Dramen behaupteten sich siegreich — mit dem Emporkommen der Romantik auf das engste zusammen. Der metaphysische Rausch der Folgezeit, wie er durch die Hegelsche Philosophie gekennzeichnet wird, erleichterte den Romantikern ihre Erfolge über unseren großen Dichter-Philosophen und über die von ihm vertretene Lehre der Humanität und des Humanismus. An die Stelle der Gedankendichtung Schillers, die man mit der Poesie der „Aufklärung“ in einen Topf warf, trat das, was man eine christlich-gläubige Poesie nannte. Am stärksten wirkte in dieser Richtung die von Schillers Gegnern oft betonte Ansicht, daß der „bleiern moralische Schiller“ — so nannte ihn Friedrich von Schlegel, der bekanntlich im Jahre 1808 katholisch wurde — die Wirkungen des seligmachenden Glaubens an die Heilstatsachen des Christentums verkenne und beeinträchtige. Die Zeitverhältnisse kamen diesen Bestrebungen der Romantik zu statten. Wenige Jahre nach den Karlsbader Beschlüssen ward in Preußen die Aufführung des „Tell“ verboten und selbst die Rossinische Oper „Tell“ durfte noch um 1830 nicht in ihrer wahren Gestalt gegeben werden.

Das war die Zeit, in der Wilhelm von Humboldt an Welcker schrieb — der Brief datiert vom 8. Mai 1830, demselben Mai,

in dem Humboldts Briefwechsel mit Schiller erschien — „es ist wirklich unverzeihlich, wie Schiller jetzt durchaus nicht nach Verdienst gewürdigt, ja beinahe übersehen wird". Dieses Übersehen hat angedauert bis zum Jahre 1848, wo sich der Umschwung vorbereitete, der in der Schillerfeier des Jahres 1859 seinen Höhepunkt erreichte.

Wiederum zwanzig Jahre später übernahmen zwei Männer die Führung des deutschen Geisteslebens, die sich merkwürdig ergänzten, Bismarck und Nietzsche. Die Anschauungen, die Bismarck im Ringen der politischen Mächte betätigte, das Recht des Stärkeren, übertrug Nietzsche auf das Leben des Einzelnen und kleidete diese Theorien in ein philosophisches System. So entstand nach dem Vorbilde Bismarcks in Nietzsches Geist die Gestalt des Übermenschen.

Nun wissen wir ja heute[1]), daß Nietzsche mit seiner ganzen Eigenart in der Romantik wurzelt, jener Romantik, die von dem Grundsatz ausgeht „Lebe dir selbst". Demgemäß finden sich die Urteile, wie sie Friedrich von Schlegel über Schiller abgegeben hat, bei Nietzsche in der überraschendsten Weise wieder. Oder ist es nicht fast wörtlich dasselbe Urteil, das wir oben erwähnt haben, wenn Nietzsche die volle Schale seines Spottes über den „Moraltrompeter von Säckingen" ausgießt? Nicht der Kampf um das Ideal, sondern der Kampf um die Macht ist nach Nietzsche das Ziel des wahren Philosophen.

Was würde Schiller zu dieser neuen Auflage Schlegelscher Weisheit gesagt haben?

Zur Kantliteratur.

Von

Dr. Heinrich Romundt in Dresden-Blasewitz.

1. Dr. Alex. Wernicke, Die Theorie des Gegenstandes und die Lehre vom Ding an sich bei Immanuel Kant. Ein Beitrag zum Verständnisse des kritischen Systems. Braunschweig 1904.
2. Dr. Max Adler, Immanuel Kant zum Gedächtnis! Gedenkrede zum 100. Todestag. Wien und Leipzig 1904.
3. Ludwig Goldschmidt, Kant über Freiheit, Unsterblichkeit, Gott. Gemeinverständliche Würdigung. Zum 12. Februar 1904. Gotha.

[1]) Siehe Karl Joël, Nietzsche und die Romantik. Jena, Diederichs 1905.

Von den Verfassern dieser Schriften ist keiner berufsmäßiger Vertreter der Philosophie. Hängt auch damit zusammen, daß bei ihnen nicht bloß hochtönende Hymnen, oft ebenso leer wie laut, angetroffen werden, die in den so zahlreichen Hochschulfestreden zum 12. Februar 1904, deren der neunte Band der Kantstudien in einer nicht einmal erschöpfenden Übersicht fünfzehn aufzählt, durchaus nicht fehlen? Dagegen zeigt sich bei unseren Autoren ein ernstes Bemühen, das Verständnis von Kants Werk selbst kräftig zu fördern. Bei ihnen allen begegnet uns die Erkenntnis, daß das Verstehen der Kantschen Schriften eine noch unaufgelöste Aufgabe ist, und damit verbindet sich endlich die weitere Einsicht, daß vor deren Auflösung Kritisieren als verfrüht nicht am Platze ist.

An engere Kreise wendet sich die als Beilage zum Jahresbericht der Städtischen Oberrealschule zu Braunschweig veröffentlichte Arbeit von Wernicke, von der ihr Verfasser auch eine „Selbstanzeige“ im 9. Bande der Kantstudien S. 559 gegeben hat. In ihr spricht Wernicke ebenfalls die Meinung aus, daß die gesamte Geistesarbeit Kants als „durch die Schlichtung des Streites zwischen Freiheit und Notwendigkeit bestimmt“ angesehen werden könne. Dies darf zugegeben werden. Auch hat Wernicke damit Recht, daß, wenn Naturnotwendigkeit und Freiheit neben einander bestehen sollen, die uns gegebenen Dinge der räumlich-zeitlichen Welt „etwas anderes sein müssen“, als wofür wir Menschen sie blindlings nehmen. Denn sie können dann nicht ein von menschlicher Erkenntnis ganz unabhängig, selbständig Vorhandenes sein.

Was aber ist dazu zu sagen, daß die Selbstanzeige so fortfährt: „Demgemäß schafft bei Kant die produktive Einbildungskraft als Künstlerin nach den Gesetzen des Verstandes die Gegenstände der räumlich-zeitlichen Welt in ihrer Formenfülle aus der formlos gegebenen Masse der Empfindungen als anschaulich-logische Gebilde“? Ein schlichter Sinn kann über diesen Satz schwerlich anders urteilen als daß, wenn er getreu und zutreffend berichtet, auch unser gepriesener Reformator der Philosophie sich durch eine bloße Dichtung aus der Verlegenheit geholfen zu haben scheine. Würde aber nicht eben derselbe Leser schon ganz anders sich äußern, wenn Wernicke etwa bloß hervorgehoben hätte, daß Kant die gemeine Schätzung der Dinge der räumlich-zeitlichen Welt, als ob sie so, wie sie uns erscheinen, ganz unabhängig von aller menschlichen Auffassung bestehen, durch tief eindringende Zergliederung der gegebenen Erfahrung als einen bloßen Wahn erweist? Sicherlich erscheint hier das stark Anstößige jenes Wernickeschen Satzes, das vielleicht auf einem bloßen Mißverständnis beruht, beseitigt.

Was über Wernicke bemerkt wurde, dessen „Nachwort“ von 1904 zu der Hauptarbeit schon von 1881 leider noch weit mehr Anfecht-

bares enthält, kann dienen, dem Leser zu vergegenwärtigen, wie ungemein schwer es ist, über das Werk Kants getreu zu berichten. Diese Schwierigkeit dürfte sich unseren beiden anderen Autoren selber schon mehr aufgedrängt haben, da sie beide, Adler wie Goldschmidt, sich bemühen, die kritische Philosophie einem größeren Publikum nahe zu bringen, an das Kant selbst bekanntlich mit seinen grundlegenden Werken sich durchaus nicht gewandt hat.

Aus einem 1900 im ersten Briefbande der Berliner Akademie-Ausgabe veröffentlichten Briefe Kants an seinen ersten Rezensenten Garve vom 7. August 1783 erfahren wir, daß Kant bei seinem großen Vorhaben von der Grundlegung, die allein er zu seiner persönlichen Aufgabe machte, die Ausführung und eine angemessene Darstellung für engere wie für weitere Kreise des Publikums unterschied. Dieses zweite Geschäft der Darstellung überließ er ausdrücklich seinem „Leser", an dessen Mitarbeit er so oft und dringend appelliert. „Hätte ich beides", sagt er zur Begründung in dem Briefe, „auf einmal leisten wollen, so würden entweder meine Fähigkeiten oder auch meine Lebenszeit" — Kant war 1781 bei Veröffentlichung seiner ersten Kritik, der der reinen Vernunft, schon 57 Jahre alt — „dazu nicht ausgereicht haben."

Daß Kant aber über die Bedeutung dieses übrig gelassenen Teils seiner Aufgabe anders urteilte als so manche Gelehrte zumal der früheren Zeit, erhellt schon aus diesen Worten und noch mehr aus anderen brieflichen Äußerungen. Er sah gewiß nicht die unerledigte Hälfte als die geringere an, sich selbst freilich wohl immer weniger als zu ihrer Erledigung berufen.

Ist diese sicherlich notwendige Aufgabe einer nicht nur der Sache, sondern auch den Menschen verschiedener Stufen angemessenen Darstellung jetzt 100 Jahre nach dem Tode Kants ausgeführt? Man darf kaum sagen, daß sie schon in Angriff genommen ist, obwohl doch an Literatur über Kant nicht Mangel ist und auch nicht an dem müßigsten Kritisieren seines Werkes, Loben und ganz besonders Tadeln. Zu letzterem gibt eine Sache, die man nicht versteht und darum nicht kennt, ja prächtigen Anlaß in Fülle.

Aus dem soeben Bemerkten folgt, daß es unbillig sein würde, an Darstellungsversuche für weitere Kreise wie die rühmlichen von Adler und Goldschmidt bereits höchste Ansprüche zu stellen. Doch geben eben diese schon einige Hoffnungen für die Zukunft und zwar in recht verschiedener Hinsicht.

Die Gedenkrede Adlers vergegenwärtigt durch eine gewisse darin sich bekundende Schwungkraft des Geistes mehr die wunderbare Höhe und Erhabenheit von Kants Genius, wird dagegen weit weniger der tiefen Besonnenheit und Nüchternheit des kritischen Philosophen

gerecht, zumal in dessen erster grundlegender Leistung von 1781, von der doch die ganze „Weltwende des Geistes“, die Adler S. 14 mit Recht durch Kant herbeigeführt sieht, abhängt. Diese Leistung besteht in der Auffindung und Herstellung eines „festen Punktes“, wie es Adler, oder, wie eben dasselbe Goldschmidt noch zutreffender nennt, eines „Probiersteins“ oder „Maßstabes“ für die sichere Bestimmung der gesamten unbegrenzten Tätigkeit der menschlichen Vernunft, der dieser aus Streit und Verwirrung heraus zu einem unfehlbar innerhalb der Grenzen der Menschheit zum Ziele führenden Gebrauch bis zu höchsten und letzten Fragen hinauf zu verhelfen vermag. Bei der Angabe und Beschreibung dieses Maßstabes begnügt sich nun aber Adler allzusehr mit der Hervorhebung eines bloßen Teils, des allerdings von Kant wirklich entdeckten und auch zunächst gegen Humes Anzweiflung festgestellten selbsteigenen Denkvermögens des Menschen, des reinen Verstandes mit seinen Grundbegriffen, der Tafel der Kategorien.

Diese jedoch für sich „ohne Erklärung und Regel ihres Gebrauchs“ hat ihr Entdecker selbst 1783 „gänzlich unnütz und ein elendes Namenregister“ genannt. Im Eingange dieses Satzes jedoch ist das angegeben, was diese Lehre vom Verstande zu etwas völlig anderem, nämlich zu einem geradezu Unschätzbaren, weil zu einem wirklichen allgemeinen „Maßstabe“ macht. Das Umwandelnde liegt in dem Nachweis der notwendigen Beziehung der Verstandesbegriffe auf einen ganz anderen Bestandteil des gemeinsamen Produkts der Erfahrung, auf den der Sinnlichkeit, der Sinne, der allererst bloßes leeres Denken in Erkenntnis und Wahrheit umschafft. Dieser Nachweis ist von Kant gegeben in dem Schwersten, das nach seiner Erklärung von 1783 „jemals zum Behuf der Metaphysik unternommen werden konnte“, in der „Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“, die demnach eine Einschränkung dieser letzteren auf Erfahrung und Sinne enthält und also zu einer Kritik des Verstandes wird. Die letztere nun allererst darf ein Maßstab genannt werden, der dienen kann, ein Gebiet strengen Wissens von einem darüber weit hinausgehenden, darum jedoch noch keineswegs durchaus nichtigen und eitlen, wenn auch nicht mehr direkt dem Wissen dienenden, Gebrauch genau zu unterscheiden und somit im Reiche der Philosophie zum ersten Mal gründliche Ordnung herzustellen.

Es war wahrlich keine bloße Ruhmredigkeit, wenn Kant 1783 mit Beziehung auf diese Verstandeskritik und deren fernere Ergebnisse sagte, daß es im Unterschiede von Hume, der „sein Schiff, um es in Sicherheit zu bringen, auf den Strand (den Skepticismus) setzte, da es dann liegen und verfaulen mag“, bei ihm vielmehr darauf ankomme, dem Schiff „einen Piloten zu geben, der nach sicheren Prinzipien der Steuermannskunst, die aus der Kenntnis des Globus gezogen sind,

mit einer vollständigen Seekarte und einem Kompaß versehen, das Schiff sicher führen könne, wohin es ihm gut dünkt".

Durch die Herstellung des Maßstabes der Verstandeskritik ist offenbar im Gebiete menschlichen Wissens, dadurch aber mittelbar für menschliches Denken überhaupt einer Überschätzung bloßen leeren Denkens oder einem stets zu flachen „Rationalismus" gesteuert, in dem aber nun Adler, da er nicht über die bloße Entdeckung des Verstandes hinaus bis zu der genauen Bestimmung von dessen Gebrauch vordringt, stecken bleiben mußte.

Und leider ist auch noch der Verfasser von Nr. 3 allzusehr darin stecken geblieben, obgleich wir diesem das Lob größerer Treue auch in Hinsicht auf die Würdigung von Kants Verstandeskritik nicht vorenthalten dürfen; denn bei aller dieser Treue und anderen echt Kantischen Vorzügen, der Ruhe, Besonnenheit und Nüchternheit von Goldschmidts Darstellung, erinnert sie doch ein wenig an Porträts, die in allem Äußeren ähnlich trotzdem die dargestellte Person selbst allzusehr vermissen lassen. Dieser Bericht läßt uns nur wenig von dem feurigen Leben spüren, das die ruhigen, ja nüchternen und äußerlich trockenen Erörterungen Kants unverkennbar durchglüht und durchflutet. Kurz, es fehlt in Goldschmidts Wiedergabe der Verstandeskritik ganz Kants schrankenlose Hingebung des Denkens an den anderen Bestandteil des Sinnlichen und der Erfahrung zum Behuf des Erwerbs gründlichster Einsicht bis zu jenes ersteren völliger Ertränkung. Diesem Mangel entspricht, daß auch die nicht weniger entschiedene Losreißung desselben Denkens vom Sinnlichkeitsmoment bis zur Härte, die doch nie in Grausamkeit gegen die Natur ausartet, für die Bestimmung des Tuns und Lassens gleichfalls nicht anzutreffen ist. Dann aber konnte bei Goldschmidt auch kaum zur Geltung kommen, was der zweite, praktische Gebrauch der Vernunft schon in dem Anfeuern der Erforschung von Natur und Welt an mächtigen Schatten vorauswirft und worin Kant einen der Übergänge von der bloßen Theorie zur Praxis hin begründet und damit eben dasjenige Mittlere naturphilosophischer Art, das man von Schelling an, aber sehr mit Unrecht, in Kants Grundlegung vermißt hat.

Für Goldschmidts Kant ist danach freilich der Name eines Rationalisten kritischer oder sich selbst bescheidender Art, auf den uns Goldschmidt selber öfter gegen Schluß seiner Darstellung hinleitet, nicht unzutreffend. Der Begründer des Systems eines „kritischen Idealismus" (nicht Rationalismus!), wie Kant 1783 seine Lehre genannt wissen wollte, d. h. zwar eines entschiedensten Realismus für das Wissen, aber eines ebenso entschiedenen Idealismus für das Tun, selbst zum Behuf von Wissenserwerb, ragt aber selber noch über einen kritischen besonnenen Rationalismus in jeder Hinsicht hinaus wie ein Berg über Maulwurfshügel.

Den angedeuteten Abstand Goldschmidts von Kant bei aller rühmlichen Worttreue deutlich zu machen, kann folgendes dienen: Goldschmidt läßt Seite 35 Kant zu schreiben beginnen, als „der deutsche Rationalismus in höchster Blüte war". Wie indessen stimmt zu diesem Satze, sofern Goldschmidt dabei den Beginn von Kants Unternehmen in der Kritik der reinen Vernunft (1781) im Sinne hat, daß der Mann, der durch sein Werk das „in höchster Blüte" Stehende zu noch größerer Blüte — etwas mindestens sehr Entbehrliches — gebracht haben soll, von dieser seiner Zeit 1783 sagt, es ständen in ihr „die Sachen der ganzen spekulativen Philosophie (auf deren Wiederherstellung eben Kant ausging) so, daß sie, so sagt er, auf dem Punkte sind, völlig zu erlöschen"? Ist denn wohl auch je eine große Reform aus selbstzufriedener Meinung „höchster Blüte" des Bestehenden hervorgegangen? Wohl dagegen, sehr erklärlich und sehr naturgemäß, aus der aufschreckenden Wahrnehmung von — Verfall.

Goldschmidt macht gegen Schluß (Seite 38) die zutreffende Bemerkung, dadurch, daß Kants Name wieder in aller Mund gebracht sei, wie ja zum 12. Februar 1904 geschehen ist, sei seine Lehre noch nicht wieder lebendig. Diese von ihm gewünschte und allgemein anzustrebende Belebung ist aber nur dann mit Grund zu erhoffen, wenn wir über Kants Buchstaben und Worte hinaus, die freilich nicht wieder wie einst leichtfertig überhüpft werden dürfen, auch des in ihnen sich äußernden Lebens habhaft und mächtig zu werden uns ernstlich bemühen.

Karl Christian Friedrich Krauses Philosophie im Lichte seiner „Lebenlehre oder Philosophie der Geschichte".

Von

Klingner, Pastor em. in Berlin-Südende. Mit einem Nachwort von Paul Hohlfeld.

Manche große und zu ihrer Zeit gewaltige, ja über ganze Perioden der Weltgeschichte ihren Einfluß erstreckende Erscheinungen sind, nachdem sie ihren Inhalt mit vollen Händen aus dem Füllhorn ihrer Kraft ausgeschüttet hatten, vom Schauplatze der großen Bewegungen des Lebens verschwunden. Nur insofern sind sie für den Reichtum der neuen Entwicklungen von Belang geblieben, als sie gleichsam den Acker bilden, auf welchem die Folgezeit ihren Weizen baut. Das gilt ebenso von den historischen Größen auf dem Gebiet des Völkerlebens, wie auch von den Hochpunkten geistigen Strebens und den Errungenschaften wissenschaftlicher Kultur.

Wie erfreuend und wohltuend ist es dagegen, wenn auf irgend einem Gebiete des Daseins ältere, bis dahin nicht genugsam gewertete Erscheinungen unverhofft in ein günstiges Licht treten! Wie anders

wirkt dies Zeichen auf mich ein! Freude über die älteren Werte, Hoffnung auf eine gedeihliche Geltung in den Augen der Welt, Teilnahme vor allem für das Wiederaufblühen dessen, was unterm Roste der Zeit begraben zu sein schien!

Unter diesem Zeichen steht die philosophische Weltanschauung des im Jahre 1832 verstorbenen, damals zum Teil durch den Hochschwung der Hegelschen Metaphysik, zum Teil wohl auch durch die anderweiten mächtigen Hauptströmungen der Zeit sehr verdunkelten Karl Christian Friedrich Krause. Der Sinn für metaphysische und überhaupt für philosophische Probleme ist in unseren Tagen, nachdem die Politik einerseits, die Naturwissenschaft und die Technik andererseits dem Interesse der Gebildeten den reichsten Nahrungsstoff geboten haben, wieder aufgewacht. Ein Symptom dieses Umschwunges ist der eigentümliche Umstand, daß zu den am meisten begehrten Büchern der größten wissenschaftlichen Bibliothek des Vaterlandes in ganz auffälliger Weise die philosophischen Schriften gehören. Und es ist gewiß willkommen zu heißen, wenn die schreibenden Gelehrten nicht bloß neue Systeme aus ihrem eigenen Inneren hervorgehen, sondern es sich auch angelegen sein lassen, die Bahnen leuchtender Gestirne, die lange nicht gesehen oder wenig beachtet wurden, abermals auszumessen. Dies Gesagte gilt auch von der tiefsinnigen Spekulation Fechners, des geistvollen Fechner — ich möchte sagen: des Romantikers auf dem Thron der metaphysischen Spekulation. Ließen sich doch breite Berührungsflächen zwischen ihm und Krause nachweisen!

Krauses einsames Denken fand in seinen Tagen zwar auch einige begeisterte Bewunderer. Auch haben die Männer vom Fach, je weniger befangen sie dachten, um so mehr auf seine Bedeutung hinzuweisen, für ihre Pflicht gehalten. Indem ich aber auf einzelne Nachweise dieser Anerkennung verzichte, tue ich es mit dem Bewußtsein, daß, wenn man von Hermann von Leonhardi († 1875) absieht, jedenfalls noch niemals die schriftstellerischen Erzeugnisse Krauses mit so großer Hingebung und so werktätigem Fleiß beachtet und bearbeitet worden sind, als dies von den Neuherausgebern der Krauseschen Schriften, Dr. Paul Hohlfeld und Dr. August Wünsche, geschieht. Unter anderem haben dieselben im Jahre 1904 eine zweite Auflage erscheinen lassen der „Lebenlehre oder Philosophie der Geschichte, zur Begründung der Lebenkunstwissenschaft". Wir müssen es den Herausgebern Dank wissen, daß sie das Licht Krauses wieder auf den Leuchter stellen wollen. Eine Besprechung des oben erwähnten Buches wird dies bewähren. Ich sage: eine Besprechung, denn eine Analyse des auf breiten Grundlagen sich erhebenden Gedankenbaues dieser Schrift dient weniger zur Anregung, als dies durch eine solche Betrachtung des Buches geschehen kann, die es darauf anlegt, dieses bestimmte Buch zu besprechen im Sinne einer Charakteristik der Krauseschen Philosophie überhaupt.

Daß die Philosophie K. Chr. Fr. Krauses den Stempel der Originalität an sich trägt, steht außer allem Zweifel. Insbesondere ist sein Verhältnis zu G. Fr. W. Hegel ein durchaus freies, ja, gewisse Hegelsche Grundgedanken sind zum Teil schon vorher durch seinen Zeitgenossen Krause in seiner Weise ausgesprochen worden. Möchte man das Apriorische der beiderseitigen Deduktionen, ferner die Verwandtschaft der Krauseschen Wesenheiten und der Hegelschen „Ideen", sodann die Lehre von der „Erkennbarkeit Gottes", endlich

— um einige auffallende Beispiele hiermit abzuschließen — vielleicht sogar die nicht seltene Trichotomie der Entfaltungen bei Krause als eine Parallele zur grundsätzlichen Trichotomie bei Hegel — möchte man dies zur Vergleichung nicht unerwähnt lassen, so muß doch (ganz abgesehen von der angedeuteten teilweisen Priorität unseres Philosophen) die Originalität, mit welcher dergleichen gemeinsame Grundzüge von Krause ausgearbeitet und begründet werden, völlig unangetastet bleiben.

Die folgende Darstellung wird den originellen Charakter Krausescher Gedankenentwicklungen aufzuweisen suchen. Hierbei werden wir der materialen und der formalen Seite seines Denkens in getrennter Betrachtung gerecht zu werden streben. In ersterer Hinsicht muß Krause ein Idealist, in letzterer ein Apriorist genannt werden. Wir werden sehen, wie sein Idealismus und wie sein Apriorismus sich gestaltet.

I. Der Idealismus Krauses. Daß Krause die Uranfänge der Menschheit anders beurteilt, als es gegenwärtig von wissenschaftlicher Seite fast durchweg geschieht (nämlich er sieht nicht das Rohe und Tierische als das Ursprüngliche an, sondern kennt in gewissem Sinne ein goldenes Zeitalter); daß er es wagt, kein Darwinist zu sein, diese Züge mögen angedeutet sein. Vor allem aber tritt sein Idealismus in folgenden Hauptpunkten charakteristisch heraus.

1. Obenan, über allen anderen Wesen, steht für Krause die Gottheit, welche daher auch Wesen schlechthin von ihm genannt wird. Bildet Gott auch nicht den Ausgangspunkt seines ganzen Gedankensystems, so steht er doch im Mittelpunkt des ganzen Gebäudes. Ja, die Philosophie der Geschichte hat an diesem Begriffe sogar den Ausgangspunkt. In den anderen Schriften Krauses strebt alles zu diesem Begriffe hin, so in der „Erneuten Vernunftkritik", dem 1. Bande der „Grundwahrheiten der Wissenschaft". Und die „Philosophie der Geschichte", welche alle Geschichte als von diesem Wesen ausgehend, besser als in diesem Wesen vor sich gehend nachweisen will, bezeichnet als den Schlußpunkt oder Ruhepunkt der gesamten Geschichtsentwicklung das Eintreten eines Zeitalters, in welchem das Leben und die Wissenschaft der Menschen ganz und gar von dem Grundgedanken der Gottheit beherrscht werden wird. Dies Obenanstehen Gottes, und zwar eines vollbewußten und seiner selbst bewußten Gottes, in einem philosophischen System ist eine nicht nur höchst eigentümliche, sondern, soweit wir sehen, auch sehr bedeutsame Tatsache. Vergleicht man damit das Zurücktreten des Gottesgedankens im übrigen Wissenschaftleben, die völlige Abstraktion davon zum mindesten, die einfache Negation bei der großen Menge der Gelehrten; zieht man den vom Naturgesetz (dieser meist schlecht verstandenen Größe) und von Entwicklung und Autonomie erfüllten Zeitgeist in Betracht, dem ein den bewußten Gott nicht etwa bloß verteidigender, sondern geradezu als Ein und Alles (ἓν καὶ πᾶν) auffassender Philosoph des neunzehnten Jahrhunderts als ein mit Mitleid und Achselzucken bequem zu übersehender Rückwärtsgeist erscheinen mußte, so begreift man, wie Krause schon aus diesem Grunde nicht gewürdigt werden konnte. Dieser überzeugungsvolle und durchgreifend charakteristische Standpunkt unseres Weltweisen bedeutet am Ende aber nicht allein einen großen Mut der Wahrheit, sondern auch einen Hinweis auf eine noch bevorstehende Entwicklung der Metaphysik, in welcher dem Schatten-Idol eines unbewußten Absoluten, wie es dem

„modernen“ Menschen als das Höchste vorschwebt, doch noch einmal gründlich der Hals gebrochen werden wird, und zwar nicht mit apologetischen Reflexionen, die wohlfeil sind, sondern mit unanfechtbarer Schärfe wissenschaftlichen Denkverfahrens.

Aus dem Wesen Gottes ergibt sich für Krause ein panentheistisches Verhältnis zur Welt (πᾶν ἐν θεῷ). Der Krausesche Idealismus zeigt uns daher

2. die Geschichte, und zwar die der Natur und der Menschen (letztere in besonderer Weise), als eine Entfaltung von Ideen, nämlich der Ideen „Wesens“, d. h. Gottes. Mit ihrer Erkenntnis hat es die Geschichtsphilosophie zu tun, sie ist „die nichtsinnliche Erkenntnis des Lebens und seiner Entfaltung“ oder „Erkenntnis der nichtsinnlichen, ewigen Wesenheit und der ewigen Gesetze der Entfaltung des Lebens in der Zeit“. Dies nennt Krause „die reine Erkenntnis der geschichtlichen Ideen“. Und das Leben selbst nennt er „die zeitliche Entfaltung der inneren Wesenheit der Wesen durch sie selbst als den inneren Grund“. Was er hier die „innere Wesenheit der Wesen“, dort die „nichtsinnliche, ewige Wesenheit“ nennt — ist die jedes besondere und eigentümliche Leben erfüllende und beherrschende besondere und eigentümliche Idee.

Dabei nun zeigt sich die eminent praktische Natur des Krauseschen Idealismus. Die Ideen werden auf die Wirklichkeit angewendet. Der Philosoph der Geschichte „erkennt, was werden und gelebt werden soll, und würdigt danach alles das, was in der Zeit wirklich gelebt worden ist und gelebt werden wird“ (S. 11). Wie wahr und tief wird von ihm der Zusammenhang zwischen einer derartigen Wissenschaft und dem wirklichen Menschenleben erfaßt! Jene Ideen sind fruchtbringende Potenzen. Erst, wenn wir das Leben in jenem Sinne, den eben die „Lebenlehre“ uns kennen lehrt, aufgefaßt haben, dann erst können wir selbst in das Leben fördernd eingreifen (S. 16 f.) und gewinnen Mut und Hoffnung im Leben (S. 29). Die Philosophie der Geschichte dient daher, wie schon der Titel des Buches andeutet, zur „Begründung der Lebenkunstwissenschaft“. Die große Menschengeschichte und das einzelne Menschenleben — nur wer jene versteht, kann dieses begreifen. Es gilt dies für den Geschichtsphilosophen, ebendarum aber auch für einen jeden anderen, denn der Beruf jener — und Krause hat allerdings ein sehr großes, starkes Bewußtsein vom Werte seiner eigenen Philosophie für die ganze Menschheit (z. B. vgl. S. 28) — besteht darin, „im Lichte der Ideen“ die Lehren der Geschichte zu verkünden, und dadurch einem jeden die Direktive zu seiner Lebenseinrichtung und Lebensführung zu erteilen. Das Ethische und Pädagogische wird innig angeknüpft an die Philosophie der ganzen Weltgeschichte.

Ideen und Ideale, wirksam in der Geschichte von der Wissenschaft nachgewiesen, in der Lebenskunst zur Darstellung gebracht und verwirklicht — sie sind ausgegangen von „Wesen“ (Gott) oder sind vielmehr in ihm selbst. Was Wunder also, daß die Philosophie Krauses ihren Idealismus auch

3. darin energisch betätigt, daß sie die Einheit alles Seins und Lebens mit stärkster Betonung heraushebt und darum auch die Lebensentwicklung in frappanter Weise zum Ziele einer unbedingten Einheit und Einigkeit geleitet denkt.

Gewiß will alle Philosophie im Unterschiede von den Erfahrungswissenschaften, die auf den weitzerstreuten Feldern des vollen, mannigfaltigen und rauhen Weltdaseins ihre Arbeit ausrichten — das Getrennte in der Einheit zusammenhalten; darin besteht, bei aller Abweichung der Philosophen in der Ansicht vom Wesen der Philosophie, ein allgemein anerkanntes Charakteristikum derjenigen Geistesfunktion, welche vom Philosophen geleistet wird. Dieses Einheitsstreben ist nun aber bei Krause ungemein lebendig; diese Einheitsanschauung verleiht seiner ganzen Gedankenarbeit ein eigenartiges Gepräge. Er hat einmal dieser Anschauung zu Anfang seines Buches (S. 4) folgenden Ausdruck gegeben: „Wir können es uns nicht anders denken, als daß in dem einen Verflußpunkte, in dem einen Momente, wo wir hier unser Denken so bestimmen, überallhin durch die ganze Welt alle Wesen, die da Leben haben, sich individuell gestalten, und zwar in einer stetigen Einheit der Verursachung, als eine unendlich gegenwärtige Begebenheit in der einen Zeit.“ Also Einheit alles Lebens, und alles Seiende ist ja, insoweit es ein sich gestaltendes Wesentliche ist, ein Lebendiges, also Einheit alles Seins. Die Einheit des Geistes und des Leibes, des Geistes überhaupt und der Natur überhaupt, die Einheit der Zustände eines gleichzeitigen Augenblicks aller Wesenheiten, die Einheit aller sich zeitlich ablösenden Zustände eines Wesens, die Einheit der Zeitperioden in sich, die Einheit des gesamten Menschheitlebens aller irdischen Räume und aller irdischen Zeiten, die Einheit des Geisteslebens auf Erden und des Geisteslebens auf anderen und allen anderen Weltkörpern, also die Einheit einer, ich möchte sagen, universal-kosmischen Menschheit, von welcher die irdische nur ein einzelnes organisches Glied ist. Ueberall Einheit in der Verschiedenheit, überall Organismus, und „Wesen“ = Gott ist der eine, alle endlichen Organismen konzentrisch in sich schließende Gesamtorganismus.

Ein Idealismus nun, der in einem Urwesen sich alle Wesenheiten (Ideen) entfalten und zu immer intensiverer Einheit bis zur kosmischen Menschheit sich einheitlich entfalten läßt — die ganze Bewegung in Geschichte und Menschenleben, in Einheit alles Seins fußend, soll zu einer konkreten Universaleinheit allmählich hinaufführen — dieser Krausesche Idealismus bringt es nach Menschenweise mit sich, daß freilich

4. vielfache Träume und Ahnungen mit den soliden Gedankenentwicklungen sich unentwirrbar verweben. Eine spekulative Physik (Naturphilosophie) spielt in die Auseinandersetzungen der vorliegenden geschichts- und lebensphilosophischen Vorlesungen mehr als wie ein bloßes Vorspiel hinein und bietet weniger Grundlage als Rahmen der geschichtsphilosophischen Erörterungen; die dabei gebotenen Andeutungen lassen den Eindruck des Abstrusen aufkommen. Immerhin mögen vielleicht die besonderen, anderswo ausführlicheren spekulativ-physikalischen Darstellungen Krauses uns von diesem Eindrucke einigermaßen befreien. Jedenfalls ist der Hinweis auf die Möglichkeit eines einst innigeren Vereintseins von Geist und Natur (inniger nämlich, als es jetzt in uns besteht) eine wertvolle Ahnung, aber nicht mehr. Der Gedanke einer innigeren (nämlich rein geistigen) Vereinigung der Geister (verglichen mit der jetzigen, physisch vermittelten Vereinigungsweise) erscheint als eine schöne, erhebende Hoffnung, aber nicht als wissenschaftlich bewiesene Wahrheit. Vor allem auch gehört hierher

die Annahme einer Art Seelenwanderung. „Jedes vernünftige endliche Wesen muß zeitstetig unendlich viele Male die göttliche Wesenheit darleben mit einem jedesmal endlichen, erreichbaren Ziel.“ Er leitet dies ab aus der Unendlichkeit der Zeit, aus der „Vollendetheit Gottes in sich selbst“ und aus der eigenen vollendeten Endlichkeit der Wesen. (S. 119 ff.) Die Erörterungen über den Tod tragen ebenfalls, trotzdem sie als wissenschaftliche Wahrheit auftreten, den Stempel des von schöner Phantasie und edler Geistesahnung getragenen Glaubenserzeugnisses.

Diese Träume des Glaubens in bezug auf Kosmisches, Seelenwiederkehr, Tod u. a. führen uns zu der anderen Seite unserer Besprechung des Krauseschen Buches und der darin verkörperten charakteristischen philosophischen Anschauung überhaupt. Der Idealismus eines Philosophen wird sich naturgemäß in einem aprioristischen Verfahren ausleben, indem das den Realitäten zugrunde liegende Ideale alle Erfahrung übersteigt.

II. Der Apriorismus Krauses. Der Apriorismus, d. h. die von aller Erfahrung abstrahierende, deduktive Methode, mittels welcher alles Ideale und alle Realität a priori, frei ein jedes aus dem Vorangehendgefundenen herausentwickelt wird, besitzt bei Krause eine ungeheure Energie. Eben jene alles Zeitliche, Wirkliche, Jetzige, Erfahrungsmäßige hoch und kühn überfliegenden ahnungsreichen und glaubenskühnen Hoffnungen und Traumgespinste sind die Produkte seines aprioristischen Strebens. Nur daß dieses Streben nach erfahrungsfreier, unbedingter Konstruktion nicht zu wissenschaftlich einwandlosen, erwiesenen Wahrheiten geführt hat. Diese Antinomie zwischen Streben und Können, Wollen und Erreichen tritt an ganz entscheidenden Wendepunkten seines Systems zu Tage. So gut verbunden und fein gegliedert, sorgsam fortschreitend die Argumentationsweise unseres Philosophen ist, so ist sie dennoch durchaus nicht so rein-apriorisch, wie sie erscheinen möchte. Der bewegende Anfang aller seiner Gedankenentwicklungen ist tatsächlich nicht apriorisch. Denn wie gelangt Krause zu dem Gottesgedanken, von welchem seinerseits die Metaphysik der Geschichte anhebt? Er gelangt dazu — man vergleiche die scharfsinnige Analyse des menschlichen Bewußtseins in der „Erneuten Vernunftkritik“ — von dem erfahrungsmäßigen Ich aus und im Zusammenhang damit von dem erfahrungsmäßigen Inbegriff der Welt aus. Die Entgegensetzung des Unendlichen und des Endlichen, die Begründung des Endlichen als im Unendlichen erwachsende Entgegensetzung wird insofern im Grunde a posteriori in Gott hineingedacht und kann daher bei einer Analyse des Gottgedankens natürlich nicht fehlen. — Das große Problem „wie kommt das Ur-Eine zu einem Vielen?“, diese crux omnium metaphysicorum, findet also eine Lösung tatsächlich nicht. Und in concreto: die Entfaltung von „Gott“ zu „Geist“ und „Natur“ (der ersten, ursprünglichen Entgegensetzung in Gott) beruht auch inhaltlich (diese Entgegensetzung: Geist und Natur) nicht in Wahrheit auf apriorischer Fortentwicklung von Gedanken zu Gedanken, sondern auf einer Erfahrung ebendieses eigentümlichen Gegensatzes. — Nicht anders steht es mit der Idee der einen, unendlichen Menschheit im Universum. Aus der Entgegensetzung „Geist und Natur“ und ihrer Vereinigung „Menschheit“ folgt sie allerdings, denn, wenn jene Momente universell sind, so kann auch ihre Synthese die Universalität nicht verleugnen. Sowie nun aber „der Geist“ und „die Natur“ im Grunde (gemeint

sind natürlich nicht Geist und Natur an sich, sondern ihre Begriffe) Gewächse aus dem Boden der Erfahrung sind, so kann auch der Gedanke einer universalen, kosmischen Menschheit nur betrachtet werden als eine auf der Erfahrung des Irdischmenschlichen und auf sich daranknüpfendem Nachdenken und Wahrscheinlichkeitskalküle ruhende, subjektiv ansprechende Ahnung, deren Wahrheitsgehalt objektiv dahingestellt bleibt. — Endlich kann ich auch nicht umhin, zu vermuten, daß die Auseinandersetzungen Krauses über den Ursprung des Uebels einschließlich des Bösen — sehr schön von Krause als „Wesenwidriges“ bezeichnet — die aus dem Miteinander der Wesen und ihres Vereinlebens folgen sollen, niemandem eine volle Ueberzeugung von der Entstehungsweise oder von der ihrer Entstehung zugrunde liegenden metaphysischen Notwendigkeit dieser Instanzen beibringen können.

Wenn nun aber auch das apriorische Verfahren nicht vollständig und rein durchgeführt ist, so ist doch die Tatsache des intensiven und systembildenden apriorischen Denkens unseres Krause schon an und für sich, meines Erachtens, eine Tatsache von bedeutendem Werte, gerade in einer Zeit, die aus dem großen Vorratshause alles Erfahrungsmäßigen sich die ganze Wahrheit zu holen gelehrt wird, und in welcher dennoch, wie schon angedeutet, der Trieb nach dem Metaphysischen sich aufs neue zu regen beginnt.

Und um so wertvoller sind die energischen Konstruktionen Krauses, da er einer sehr gewöhnlichen Gefahr derartigen Denkverfahrens nicht erlegen ist, nämlich der Gefahr, den Blick für das Wirkliche und Unanfechtbar-Tatsächliche zu verlieren durch Deduktionen, die etwa demselben gerade ins Angesicht schlügen. Solche Deduktionen führt er nicht. Der Sinn für das Individuell-Wirkliche geht nicht unter in allgemeinen Bewegungen zu einem absoluten Ziel, um dessentwillen alles Vorangehende nur die Bedeutung eines Mittels besäße. Sondern jedes Individuelle, Einzelne ist an und für sich ein Bedeutendes. „Jeder Moment des stetigen Geschehens in der einen Zeit muß zuvörderst an ihm selbst betrachtet und gewürdigt werden, weil die Wesenheit Gottes in jedem Momente auf einzige, nur einmal so werdende Weise dargelebt wird.“ (S. 60 ff.) Jedes endliche Vernunftwesen hat seinen eigentümlichen Lebenszweck, welcher darin besteht, daß es seine eigentümliche Wesenheit in bestimmter Weise während der unendlichen Zeit „darbilde“. — Auch ist er daher den tatsächlichen Zusammenhängen des Wirklichen mit offenen Augen zugewandt, so daß er vieles Tiefwahre lehrt über Wachstum und Abnahme, über das Ineinandergreifen der Lebensperioden, das Eintreten neuer Ideen in den Geschichtsverlauf und anderes.

Nach alle diesem kann die Philosophie Krauses, in welche die „Philosophie der Geschichte“ einen lebendigen Einblick verleiht, dem Studium der Jetztzeit empfohlen werden. Reiche Saatkörner hat der sinnende, bescheidene Mann in die Geisteswelt ausgestreut; wenn diese aufgehen werden mehr als bisher — was einem wiedererwachten Studium Krauses zu verdanken sein würde — dann wird die Entwicklung des philosophischen Denkens und mit diesem naturgemäß die Entwicklung menschlicher Kultur in ihrer oft so unmerklichen Aufwärtsbewegung einen kräftigen Anstoß erhalten, dessen Spuren nicht so leicht zu verlöschen sind.

Nachwort von Paul Hohlfeld.

Dresden, im Februar 1905.

Vorstehende Beurteilung von Krauses Lebenlehre wurde mir von einem Herrn, der sowohl mit dem Verfasser, als mit mir befreundet ist, zugesandt mit der Bitte, dieselbe womöglich zum Druck zu bringen. Den Druck verdient sie auch nach Inhalt und Form. Der beigemischte Irrtum aber läßt sich durch ein kurzes Nachwort unschädlich machen.

Der Verfasser ist befugt, von „dem Idealismus" Krauses zu reden, nur nicht in dem beschränkten Sinne, daß damit sein „Realismus" ausgeschlossen oder nur in Frage gestellt würde. Schon der Name „Wesenlehre" – Gottlehre, den Krause selbst seiner Lehre gibt, bezeichnet den höchsten „Realismus". In gleiche Richtung weist der vom Verfasser mit Recht betonte „Einheitstrieb" Krauses. — Aehnlich steht es mit dem angeblichen „Apriorismus" dieses Denkers. Sein Wissenschaftgliedbau umfaßt die gesamte Vernunfterkenntnis, das ganze „apriorische" Wissen, aber auch die gesamte Erfahrungserkenntnis, das ganze „aposteriorische" oder empirische Wissen — Krauses Blick und Sinn für die „Wirklichkeit" wird ja auch vom Verfasser mit Recht wiederholt anerkannt! — und endlich die Vereinerkenntnis, das ganze synthetische oder harmonische Wissen, einerseits die vom Verfasser ausdrücklich erwähnte, auf die Erfahrung angewandte Vernunfterkenntnis, andererseits umgekehrt die unerwähnt gebliebene Durchdringung der Erfahrung mit Vernunftbegriffen (Ideen).

Die Konstruktionen („Vereinschauungen") Krauses sind allerdings zum Teil „apriorisch", was die Konstruktionen Hegels ausnahmslos sein sollen, aber auch großenteils gemischt, weil die in der Konstruktion neben der immer „apriorischen" Deduktion (Ableitung oder „Inwesenschauung") enthaltene „Intuition" (Anschauung oder „Selbeigenschauung") auch aus der Erfahrung geschöpft sein kann. Rein aus der Erfahrung, die immer nur Sinnliches oder Individuelles gibt, stammt übrigens kein Begriff = „Allgemein- und Ewigschaunis", auch nicht, wie der Verfasser meint, der der Natur oder des Geistes, sondern es wird auch zu einem sogenannten Erfahrungsbegriff immer bereits die Ahnung eines entsprechenden reinen Vernunftbegriffes erfordert.

Die Schauung des „Ich" ist nicht, wie der Verfasser behauptet, durchweg empirisch, sondern nur, soweit das Ich vollendet bestimmt (individuell) ist, während das „reine" oder „allgemeine" Ich nur in reiner Vernunft erkannt werden kann. Das sah bereits Fichte ein, der dadurch einen entschiedenen Fortschritt über Kant hinaus bezeichnet. Krause fordert, daß die Erfahrungswissenschaft vom individuellen Ich als „analytisch-analytischer" („aufsteigend-aufsteigender") Unterteil den ganzen „analytischen" („aufsteigenden") Hauptteil oder Lehrgang beginne und den folgenden, „synthetisch-analytischen" („absteigend-aufsteigenden") Nebenunterteil vorbereite und teilweis begründe.[1]) Lebhaft zu beklagen bleibt, daß Krause diese seine Forderung nicht durch Ausführung wenigstens in einem bestimmten Falle (etwa der Charakteristik des eigenen Ich) verwirklicht, nicht durch ein einziges Beispiel — denn jedes Ich ist doch alleineigentümlich oder originell! — veranschaulicht hat.

---

1) Emporleitender Teil, Leipzig, O. Schulze, 1889, S. 22.

Wohl ist die gesamte Erfahrungserkenntnis als wesentlicher Teil des aufsteigenden Lehrganges bei Krause, ähnlich wie bei Aristoteles. eine untere Grundlage der reinen Vernunfterkenntnis. Indes muß „Grundlage" als bloße „Bedingung" von dem „ganzen zureichenden Grunde" und der „Ursache" — in diesem Falle dem „Erkenntnisgrunde" und der „Erkenntnisursache" — sorgfältig unterschieden werden.

Die Gotterkenntnis oder „Wesenschauung" steht bei Krause nicht bloß, wie der Beurteiler sich ausdrückt, im „Mittelpunkt" seines ganzen Systems, sondern ist sein Erkenntnisprinzip, die Grundschauung, die eine, unbedingte, unendliche Erkenntnis, in welcher alle untergeordnete, endliche Erkenntnis enthalten und durchweg begründet ist. Die Schauung „Wesen" ist ferner bei Krause der Anfang des absteigenden oder ableitenden Lehrganges im Gegensatze zum aufsteigenden oder emporleitenden Lehrgange, der, wie oben schon gesagt war, mit der Schauung „Ich" beginnt.

„Wesen" steht nicht, wie der Verfasser sagt, „über" allen Wesen, sondern Wesen selbst ist in sich, unter sich und durch sich alle Wesen. Wiefern Wesen über alle vollendet endliche und in ihrer Art unendliche Wesen: Geist, Natur und Menschheit (Geist-, Leib- und Menschheitwesen) und deren Vereinwesen, die Welt oder das Universum, erhaben ist, wird Wesen von Krause als „Urwesen" bezeichnet. Die bestimmte, streng wissenschaftlich begründete Unterscheidung Gottes als des einen, unbedingten (absoluten) und unendlichen (allumfassenden und allgegenwärtigen) Wesens, in dem, unter dem und durch das alles, auch die Welt, ist, von Gott als Urwesen, dem höchsten, dem außerweltlichen und zwar außerüberweltlichen, dem transzendenten Wesen, dem être suprême, außer dem, und zwar außer unter dem, die Welt ist, das aber auch mit der Welt und allen Wesen in ihr vereint ist und vereinlebt und als allmächtige und alliebende, weise und heilige Vorsehung das Leben der Welt leitet (regiert), ist gerade eine Haupteigentümlichkeit und ein Hauptvorzug der Wesenlehre. Wir hoffen bestimmt, daß dies auch dem Theologen, der vorstehende Beurteilung der Lebenlehre Krauses geschrieben hat, bei weiterer Vertiefung in Krauses Werke binnen kurzem einleuchten wird.

Die Vossische Zeitung.

Geschichtliche Rückblicke auf drei Jahrhunderte.[1])

Eine Besprechung
von
Dr. G. Fritz in Charlottenburg.

Weit über den Rahmen von Festschriften, wie sie bei Gelegenheit von Jubiläen oder ähnlichen Gedenktagen zu erscheinen pflegen, geht das mit allem Aufwand typographischer Kunst hergestellte Geschichts-

[1]) Die Vossische Zeitung. Geschichtliche Rückblicke auf drei Jahrhunderte. Von Arend Buchholtz. Zum 29. Oktober 1904. Berlin 1904. Gedruckt in der Reichsdruckerei. II a und 355 Seiten. 4°.

werk hinaus, das unter dem Titel „Die Vossische Zeitung" von ihrem Verlage herausgegeben ist. Gestützt auf ein Quellenmaterial von gewaltigem Umfange und auf Grund einer sechsjährigen mühevollen archivalischen Arbeit hat es der Verfasser, der bekannte Berliner Stadtbibliothekar Dr. Buchholtz, verstanden, seine Darstellung über das lokalhistorische Interesse hinaus zu einem nach Form und Inhalt fesselnden Beitrag zur preußisch-deutschen Geistes- und Kulturgeschichte zu erheben, der in gewissem Sinne als eine wertvolle Ergänzung zu Harnacks Geschichte der Berliner Akademie der Wissenschaften bezeichnet werden kann. Kaum je freilich bot sich, wie es hier der Fall ist, Gelegenheit, die verschiedenen Zeitströmungen, die das bürgerliche, wissenschaftliche und politische Leben der letzten beiden Jahrhunderte beherrscht haben, gleichsam in einem Brennpunkte vereinigt zu schildern. Dies trifft vornehmlich für das achtzehnte Jahrhundert zu, zum guten Teil aber auch noch für das neunzehnte in den Jahrzehnten, wo die Vossische Zeitung an der Seite weniger anderer Tagesblätter als privilegiertes publizistisches Organ gegenüber dem öffentlichen Leben als beherrschender und dienender Faktor von hervorragender Bedeutung war. Zweierlei Umstände haben in besonderem Maße auf die Entwickelung der Zeitung bestimmend eingewirkt: einmal das fördernde Interesse der preußischen Könige, das freilich zu gewissen Zeiten in empfindlicher Weise zurücktrat und sich rivalisierenden Unternehmungen zuwandte, dann die glänzende Reihe geistig hervorragender Mitarbeiter, von Lessing an bis hinauf in unsere Tage.

Aus der Entstehungsgeschichte der Vossischen Zeitung, deren Verlagsrechte sich bis heute in der achten Generation weitergeerbt haben, fesselt uns vor allem die Persönlichkeit ihres Begründers, des Buchhändlers Johann Michael Rüdiger, der im Jahre 1704 von dem ersten preußischen Könige ein für die nächsten Jahre allerdings wirkungsloses Privileg zur Herausgabe einer Berliner Zeitung erhielt. Rüdiger, 1652 zu Wertheim in Franken geboren, wurde nach längerem Aufenthalte in der französischen Schweiz im Jahre 1675 zum „Buchführer" der Universität Heidelberg bestellt, also gerade zu der Zeit, wo die Pfalz unter Karl Ludwig ihre leider so kurze Blütezeit als Hort echt evangelischer Toleranz und humaner Geisteskultur erlebte. Man braucht nur an Namen wie Ezechiel von Spanheim und Pufendorf, an die für die damalige Zeit unerhörte Aufnahme von Wiedertäufern und piemontesischen Waldensern durch Karl Ludwig zu denken, der ja bekanntlich sogar die Berufung Spinozas an die Heidelberger Universität in Erwägung zog, um diesen kurzen Vorfrühling deutscher Geistesfreiheit im Zeitalter Ludwig XIV. in seiner Bedeutung zu würdigen. Nach dem beklagenswerten völligen Zusammenbruch des

pfälzischen Kurstaats folgte J. M. Rüdiger seinen Heimatsgenossen, die bereits seit 1689 in Brandenburg-Preußen Aufnahme gefunden hatten, jenem Staate, der damals an Stelle der Pfalz begann, seine weltgeschichtliche Mission als Vormacht freien protestantischen Geisteslebens zu erfüllen. Gerade in dieser Zeit wurden die Universität Halle und die Sozietät der Wissenschaften in Berlin ins Leben gerufen, Persönlichkeiten wie Spener, Leibniz, Spanheim und Pufendorf wirkten daselbst, und es ist anzunehmen, daß Rüdiger, der den beiden letzten von Heidelberg aus bekannt war und bald nach seiner Ankunft in Berlin ein kurfürstliches Privileg als Verlagsbuchhändler erhielt, auch weiter engere Beziehungen zu den geistig führenden Kreisen der Residenz gewann, zumal er uns als Verleger von Werken Speners und anderer bedeutender Männer entgegentritt. Ich habe bei den Lebensschicksalen Rüdigers vor der Begründung der „Berliner privilegierten Zeitung" etwas ausführlicher verweilt, weil sie, so wenig leider im einzelnen über seine Heidelberger Zeit und seine Berliner Anfänge bekannt ist, so ungemein charakteristische Streiflichter auf jene hochbedeutsame Periode unserer nationalen Kultur werfen und ihn, mag er auch an geistiger Bedeutung nicht in die vorderste Reihe gehören, als würdigen Vertreter des neuen Berliner Bürgertums, das im 17. und 18. Jahrhundert eine solche Fülle von auswärts stammenden wertvollen Elementen in sich aufsog, erscheinen lassen.

Die auf die eigentliche Zeitungsgeschichte bezüglichen Abschnitte des Werkes können hier nur kurz berührt werden. Im Jahre 1721 wurde J. A. Rüdiger, dem Sohne Johann Michaels, das Privileg erneuert und von da ab datiert das tatsächliche Erscheinen der Zeitung, deren Hauptinhalt die Berichterstattung über ausländische Begebenheiten bildete und die von Friedrich Wilhelm I. vielfach zur Veröffentlichung von Erlassen benutzt wurde. Von allgemeinem Interesse ist aus dieser Zeit der sehr eingehende Lokalbericht über die Aufnahme der Salzburger Emigranten im Jahre 1732. Während der ersten Regierungsjahre Friedrichs des Großen hatte die Zeitung unter der Konkurrenz der von dem Könige begünstigten Haudeschen „Berliner Nachrichten von Staats- und gelehrten Sachen" zu leiden, die jedoch später, wie noch heute der Titel der Vossischen Zeitung lehrt, mit ihr vereinigt wurden. Aus dem Jahre 1750 stammt die auf die Vossische Zeitung bezügliche, in einem Schreiben des Ministers von Podewils enthaltene vielberufene Äußerung Friedrichs des Großen, daß „Gazetten, wenn sie interessant seyn solten, nicht geniret werden müsten", ein Ausspruch, der, wie auch Buchholtz überzeugend dartut, keineswegs die Proklamierung unbeschränkter Preßfreiheit im modernen Sinne bedeutet, sondern vielmehr aus Zweckmäßigkeitsgründen getan wurde mit dem Hintergedanken, die Verantwortlichkeit der Regierung für gewisse politische Nachrichten abzuschwächen.

Die Ära des großen geistigen Aufschwunges in Deutschland um die Mitte des 18. Jahrhunderts brachte auch der Berliner Privilegierten Zeitung, die 1751 an Voß, den Schwiegersohn des jüngeren Rüdiger, übergegangen war, einen sich immer mehr erweiternden auserlesenen Kreis von Redakteuren und Mitarbeitern. Es genügt, Namen aufzuzählen wie G. E. Mylius und K. G. Lessing, Ramler, K. P. Moritz, Hufeland, L. v. Woltmann. Überaus anziehend wird uns geschildert, wie sich das Napoleonische Zeitalter und das der Freiheitskriege in der Haltung der Zeitung spiegelten, und dann weiter das wechselnde Gepräge, das führende Männer im Laufe des jüngst abgeschlossenen Jahrhunderts nach den jeweiligen politischen und wissenschaftlichen Bestrebungen der Zeit dem Blatte aufdrückten.

Ich habe mit dem bisher Gesagten jedoch nur die eine Seite des Werkes gestreift und muß mir versagen, hier auf Einzelheiten der Familien- und Verlagsgeschichte einzugehen, die sich an die Namen Rüdiger, Voß und Lessing knüpfen, ebenso auf die wirtschaftlich-technische Entwicklung der Zeitung, ein Stück Kulturgeschichte, das uns der Verfasser in glänzender Darstellung lebendig und anschaulich zu machen weiß. Ein besonderer Abschnitt des Werkes beschäftigt sich ferner mit der Entwicklung der Rüdigerschen und Vossischen Buchhandlungen; ihre Bedeutung wird durch den Hinweis auf die dort verlegten Werke eines Lessing, Mendelssohn, E. Ch. v. Kleist, Gellert, Friedrich des Großen, um nur einiges herauszugreifen, genügend gekennzeichnet. Zahlreiche Anmerkungen, die den gewaltigen Umfang des verarbeiteten Materials erkennen lassen, und ein Register bilden den Schluß.

Die äußere Ausstattung muß schlechthin als ein Meisterwerk des deutschen Buchgewerbes bezeichnet werden. Der Entwurf der eigens dafür hergestellten Type „Borussiaschrift“, sowie der Initialen, Kopf- und Schlußleisten rührt von G. Schiller her. Zu bedauern bleibt nach alledem, daß das hervorragende Werk als Privatdruck erschienen ist und so dem Buchhandel verschlossen bleibt. Vielleicht aber darf man hoffen, daß sich Verleger und Verfasser dazu verstehn, eine einfacher ausgestattete und verkürzte Ausgabe zu veranstalten; sie könnten des Interesses und des Dankes weiterer Kreise sicher sein.

Ein Brief des Ober-Präsidenten Zerboni an Schiller.

Zu den Männern, die sich in der Zeit von Preußens Erniedrigung als hervorragende Patrioten bewährt haben, gehört der nach mannigfachen Konflikten mit dem Könige Friedrich Wilhelm II. und seinen Ministern seit 1810 zum Wirklichen Geheimen Rat und seit 1815 zum

Ober-Präsidenten von Posen, im Jahre 1760 zu Breslau geborene Joseph Zerboni di Sposetti.[1])

Zerboni war wie die große Mehrzahl der Männer, die beim Zusammenbruch des preußischen Staates seit 1806 sich zu dessen Wiederaufbau im Stillen verbanden oder, wie die Gegner sagten, „heimlich verschworen" — in der Tat sind alle ersten Verständigungen in dieser Sache im Geheimen erfolgt, weil eine offene Auflehnung wider den übermächtigen Gegner, der den größten Teil der Monarchie militärisch besetzt hielt, unmöglich war — tätiger Maurer und der Sache, der er sich in früheren Jahren gewidmet hatte, mit ganzer Seele bis an seinem Tod ergeben. Er hat sich in der Geschichte des Bundes dadurch bekannt gemacht, daß er versuchte, eine ähnliche Hilfsorganisation zu schaffen wie sie damals im „Tugendbund" an das Licht getreten war, nämlich der Bund der „Euergeten". Auch hat er mancherlei Lieder verfaßt, die sich lange Zeit im Bunde erhalten haben.

Als Dichter solcher Gesellschaftslieder hatte er offenbar dieselbe Empfindung, der Schiller gelegentlich in einem Briefe an Körner Ausdruck gegeben hat, daß es nämlich eine „erstaunliche Klippe für die Poesie ist, Gesellschaftslieder zu verfertigen", und daß gerade der Ton der maurerischen Gesellschaftslieder der Verbesserung in hohem Grade bedürftig sei. Wir haben an anderer Stelle nachgewiesen, daß Schiller während seines Leipziger Aufenthaltes in sehr innigem Verkehr mit den Brüdern der Loge „Minerva zu den drei Palmen" gestanden hat[2]); daß diese Brüder, ebenso wie Körner, die oben erwähnte Auffassung über die Reformbedürftigkeit ihrer Lieder teilten, geht daraus klar hervor, daß sie auf die Schaffung neuer planmäßig hinwirkten. Aus diesen Anregungen heraus ward Schiller auf den Plan zu seinem Lied an die Freude geführt, und der Brief Zerbonis, der hier folgt, beweist, welche Aufnahme dieses Lied im Kreise der Brüderschaft gefunden hat.

(Glogau, den 14. Xber 1792.)

Die hiesige Maurerloge zur goldenen Himmels-Kugel hat mir den Auftrag gemacht, Ew. Wohlgeboren in ihrem Nahmen für die erhaben frohen Empfindungen zu danken, welche die Absingung Ihres Liedes an die Freude bei ihren Tafellogen bisher in jedem Individuo erweckt hat und Ihnen zugleich zu melden: daß wir ohne Rücksicht, ob Sie vielleicht unseres Bundes sind oder nicht, nie unterlassen, bei jedem maurerischen Feste mit inniger Bruderliebe Ihrem Genius für die immerwährende Energie Ihres Geistes eine Libation zu bringen.

Ich erledige mich hiermit dieses mir über allen Ausdruck angenehmen Auftrages und ergreife diese Gelegenheit, Euer Wohlgeboren zu versichern,

[1]) Näheres über ihn bei C. Grünhagen, Zerboni ein Held in ihren Konflikten mit der Staatsgewalt 1796—1802. Berlin 1897.

[2]) Ludwig Keller, Schillers Stellung in der Entwicklungsgeschichte des Humanismus. Berlin, Weidmann 1905. S. 68 ff.

daß es seit geraumer Zeit mein eyfriges Bemühn ist, meinen Geschäften die Muße zu einer Reise nach Jena abzugewinnen, um den von uns allen und von mir insbesondere so sehr angebeteten Mann daselbst persönlich kennen zu lernen.

In inniger Verehrung

Zerboni
Kgl. Kriegs- und Domänenkammer
Justiz-Assessor.

Dürfen wir und wann dürfen wir einem 2. Theil des Geistersehers entgegen harren?[1])

Dieser Brief bildet ein für die nächstbeteiligten Personen höchst interessantes Denkmal; wichtiger aber ist er doch noch dadurch, daß er im Namen der Brüderschaft geschrieben ist, deren Kreise Zerboni angehörte. Die Natur eines großen Verbandes bringt es mit sich, daß dessen Glieder in solchen Fragen die gleichen Stimmungen, Neigungen und Abneigungen teilen, und im Hinblick auf diese Tatsache darf man behaupten, daß die Begeisterung, die Zerboni im Auftrag seiner Maurerloge ausspricht, diejenige des gesamten Bundes gewesen ist. Endlich hatte die Brüderschaft ein Gesellschaftslied gewonnen, auf das Schillers hartes Urteil über die Maurerlieder keine Anwendung finden konnte.

Bemerkungen und Streiflichter.

Wir haben früher an dieser Stelle auf die Ansichten Alexander von Humboldts über die Einheit des Menschengeschlechts hingewiesen. Merkwürdig ist nun, daß Friedrich Ratzel, der bedeutendste Geograph des letzten Menschenalters, der mehr als viele andere zu einem sachkundigen Urteil berufen war, auf Grund seiner Studien zu der gleichen Überzeugung gelangt ist. Auch ihm galt die Menschheit als eine große Einheit, deren Glieder im Laufe der Jahrtausende je nach ihren Anlagen von den Einflüssen des Bodens, des Klimas und der historischen Schicksale verändert worden seien, die aber nie aufgehört habe, eine Einheit zu bilden. Er kannte und anerkannte nur verschiedene Grade der Kultur, aber einen Gegensatz zwischen Kultur-Völkern und kulturlosen Völkern wollte er nicht gelten lassen.

Ein wesentlicher Teil der Alleinslehre ist die Überzeugung, die Paul Deußen in seinem Aufsatz Vedânta und Platonismus u. s. w. (MCG 1904, S. 1 ff.) in die Worte kleidet: Die Welt ist Erscheinung, nicht Ding an sich. Auch Herder teilt diese Überzeugung. Das Höchste oder vielmehr das All, sagt Herder — denn Gott ist nicht ein Höchstes auf einer Stufenleiter von seinesgleichen — konnte sich wirkend nicht anders als im All offenbaren. Im Kleinsten und Größten wirkt er in jedem Punkte des Raumes und der

[1]) Der Brief ist abgedruckt bei L. Urlichs, Briefe an Schiller in der Nr. 75.

Zeit, d. h. in jeder lebendigen Kraft des Weltalls, denn Raum und Zeit sind nur Phantome unserer Einbildungskraft, Maßstäbe eines eingeschränkten Verstandes, der die Dinge nur dann begreifen kann, wenn er sie sich nach- und nebeneinander zur Vorstellung bringt. Vor Gott gibt es weder Raum noch Zeit.

Christentum und Platonismus im Urteil Treitschkes. In seinen „Erinnerungen an Heinrich von Treitschke" (Leipzig 1901) druckt Adolf Hausrath die Stelle eines Briefs von Treitschke an seine Braut aus dem Jahre 1866 ab, die für die damaligen religiösen Auffassungen des berühmten Historikers kennzeichnend sind. Treitschke schreibt: „Das Christentum verliert nichts von seiner Größe, wenn man die dummen Pfaffenmärchen vom Heidentum aufgibt. Im Neuen Testament stehen mehr Gedanken von Plato, als unsere Pfaffen gestehen wollen." — Treitschke gab damit einer Überzeugung Ausdruck, wie sie innerhalb der Kultgesellschaften des Humanismus von je vertreten worden war und wie sie unter den Theologen z. B. auch Richard Rothe vertrat.

Wir haben früher an dieser Stelle den Glauben an die Persönlichkeit Gottes oder an einen **persönlichen Gott** als einen der Grundgedanken des Humanismus bezeichnet. Nimmt man diesen Gedanken hinweg, so fällt die Basis, auf welcher die Organisation der Kultgesellschaften, die der Humanismus geschaffen hat, beruht, in sich zusammen. Der Gedanke, daß die Menschheit eine Familie, und die Menschen Brüder sind, hat nur dort einen Sinn, wo der Glaube an den Vater der Menschen Gestalt gewonnen hat. Wo letzterer fehlt, da verliert die Idee der **Brüderlichkeit** jeden inneren Halt und jede innere Berechtigung; sie muß für jeden, der folgerichtig zu denken gelernt hat, hinwegfallen, sobald der Glaube an den Vater der Menschen für ihn hinfällig geworden ist; die Verneinung des Gottesgedankens führt jeden konsequenten Denker zur Verneinung des Gedankens der Humanität.

Der heilige Augustinus bezeichnet (Ep. 138, 18, Vol. II, p. 623 a, ed. Gaume, Paris 1838) als die in der „Kunst der Magie" erfahrensten Männer den **Apollonius von Thyana**, den berühmten neupythagoräischen Philosophen aus dem Zeitalter des Augustus und den **Lucius Apulejus** aus Madaura, der um 125 n. Chr. geboren ist. Augustinus fügt hinzu, es gebe Leute, welche es wagten, diese berühmten „Magier" mit Christus zu vergleichen oder sogar diesem vorzuziehen. Der Name „Magie" bedeutet in der Sprache der Kirchenväter des frühen Mittelalters ungefähr dasselbe, was die Kirchenschriftsteller des späteren Mittelalters „Alchymie" nennen, d. h. die Lehre der platonischen und pythagoräischen Kultgesellschaften der Akademien. Wer diese Lehre kennen lernen will, muß daher auf Apollonius und Lucius Apulejus sein besonderes Augenmerk richten und wir würden eine erneute Untersuchung der Geschichte beider Männer für wertvoll halten.

In dem Sprachgebrauch der italienischen Akademien des 15. und 16. Jahrhunderts wird der Ausdruck **gotisch** — er ist hergenommen von dem Volk der Goten aus den Zeiten der Völkerwanderung, die den

Italienern als Barbaren erschienen — in demselben Sinne zur Herabsetzung und als Scheltwort gebraucht, wie in der griechisch-römischen Welt der Ausdruck **barbarisch** und **Barbaren**. Der Bildhauer-Architekt Antonio Averlino, gen. Filarete aus Florenz (über ihn und seine Mitgliedschaft in der Florentiner Akademie s. M C G Bd. IX [1900], S. 127 f.) sagt in seinem Trattato dell' Architettura (1460): „Verflucht, wer diese elende gotische Bauweise erfand; nur Barbarenvolk konnte sie nach Italien bringen." Aber nicht nur die Baukunst der römisch-kirchlichen Zeiten, sondern auch deren Weltanschauung nannte man „gotisch"; im Gegensatz zu diesem „gotischen Stil" waren die Akademien für den „augusteischen Stil", d. h. für die Weltanschauung, wie man sie im Zeitalter des Augustus wiederzufinden meinte. Die Mitglieder dieser freien Akademien, die sich in einem fortgesetzten stillen Kampfe gerade mit dem Mönchtum befanden, nannten mit Vorliebe gerade mönchische Gewohnheiten, Bräuche und Anschauungen „gotisch" — s. M C G. Bd. XII (1903), S. 57 f. — etwa in dem Sinne wie die Aufklärung des 18. Jahrhunderts von „mittelalterlichen" Anschauungen sprach. Der Ausdruck war ein Kampfwort, ähnlich wie die Streittheologie die Kampfworte „Atheisten", „Magier", „Häretiker", „Manichäer", „Heiden" u. s. w. zur Verdächtigung ihrer Gegner in Umlauf gesetzt hatte.

Sämtliche Darsteller und Geschichtschreiber des sog. Humanismus im engeren Sinn, d. h. das Zeitalter der Renaissance im 15. und 16. Jahrhundert, lehren, diese Richtung habe unser geistiges Leben an das uns verwandte der Griechen und Römer oder an die indoeuropäische Kultur, wie Chamberlain sagt: „wieder angeknüpft". Wenn dieser Ausdruck bedeuten soll, daß die Weltanschauung der griechisch-römischen Welt, die der Humanismus vertrat, d. h. der Platonismus oder Neuplatonismus verloren gewesen und erst aus den vergessenen Büchern der Antike gleichsam neu entdeckt worden sei, so ist das Urteil der Geschichtschreiber falsch. So sehr auch das Studium der zurückgedrängten antiken Literatur späterhin der Bewegung zustatten gekommen sein mag, so ist doch gewiß, daß die wesentlichsten Teile der alten Weltanschauung nie ganz verloren, sondern von Geschlecht zu Geschlecht in festgefügten Organisationen eine **ununterbrochene Fortpflanzung** erfahren haben.

In den älteren Akademien fanden nur Männer Aufnahme, und eine Organisation, die Frauen und Männer zu gemeinsamer Arbeit vereinigt hätte, ist bis jetzt nicht nachgewiesen. Wohl aber gab es Verbände — auch für sie ist der Name Akademien und zwar **Frauen-Akademien** nachweisbar —, die denjenigen der Männer parallel liefen. Die Schwester des Fürsten Christian von Anhalt (1568—1630), Anna, geb. Gräfin zu Bentheim, stiftete um 1620 die Frauen-Akademie „La noble Academie des Loyales", die Schwester des Fürsten Ludwig von Anhalt (des Gründers des Palmbaums) stiftete am 6. September 1619 die „Tugendliche Gesellschaft". (M C G Bd. IV, 1895, S. 14.) Um 1740 bestand in Königsberg i. Pr. unter Leitung der Gattin des Vorsitzenden der Deutschen Gesellschaft eine „Frauenzimmer-Akademie" (Wolff, Die Deutschen Gesellschaften in „Nord und Süd", Bd. I, S. 350). Ebenso hatte die „Akademische Gesellschaft" (um 1765) eine Nebenorganisation, die aus Frauen bestand.

In dem sogenannten „Konstitutionen-Buch“ (Constitutions of the Freemasons, London 1723. Zweite Ausgabe London 1738) findet sich zu Eingang eine Geschichte der Baukunst, die in mystischen Andeutungen und sagenhaftem Gewande die Geschichte der Maurerei bis auf die Erschaffung der Welt zurückführt. Auffallend ist dabei aber, daß der eigenartige Sprachgebrauch und gewisse charakteristische **Kunstausdrücke**, wie sie bei den Schriftstellern der Akademien Italiens im 15. und 16. Jahrhundert (z. B. bei Filarete um 1460) vorkommen, genau in der gleichen Art wiederkehren. So z. B. die Ausdrücke „gotischer Stil“ und „augusteischer Stil“, deren ersterer stets in tadelndem, letzterer in lobendem Sinn in vieldeutiger Weise nicht bloß zur Bezeichnung der Bauart, sondern auch der **Denkart** verwandt werden. (Vergl. oben S. 209.)

Die Zahl der Bildhauer, Steinmetzen, Maler und Musiker war von je so groß in den Kultgesellschaften des Humanismus, daß sie von letzteren (Mason oder Stone-Mason ist gleich Stein-Metz) sogar den Namen behalten haben, ähnlich wie man ehedem die Waldenser Tisserands nannte, weil die Weber stark unter ihnen verbreitet waren. Aus diesen Kreisen der „Artes Liberales“ hat dann die Oper und überhaupt die **Bühne** ihre vornehmsten Kräfte entnommen und daher kommt es, daß in allen Jahrhunderten die **grossen Schauspieler** in den Kultgesellschaften ein starkes Element gebildet haben. Wir wollen hier von Friedrich Ludwig Schröder schweigen. Vor ihm aber hat bereits der Vater der deutschen Schauspielkunst, **Konrad Eckhof** (1720 bis 1778), große Bedeutung für die Entwicklung der deutschen Freimaurerei gewonnen. Eckhof war auch Dichter und ein Mann von tiefer, durch Natur und Erfahrung begründeter Einsicht. Näheres über ihn bei Uhde, Konrad Eckhof, Leipzig 1877 (Neuer Plutarch Bd. 4). Es ist erfreulich, daß die „Gesellschaft für Theatergeschichte“ neuerdings den Briefwechsel Eckhofs der Öffentlichkeit zugänglich gemacht hat.

Wir haben in diesen Heften (MCG. Bd. XII [1903], S. 158 ff.) die Vorrede abgedruckt, die Herder zu der Übersetzung der Dichtungen Valentin Andreaes im Jahre 1786 geschrieben und veröffentlicht hat. Am Schluß bedauert Herder, daß wir von „Andreaes geheimen Verbindungen oder Nichtverbindungen“ nicht genauer unterrichtet sind. Aber unverkennbar bleibt, meint Herder, „jene unsichtbare Hand, die so gern im symbolischen Nebel wirket“ u. s. w. „Merkwürdig“, schließt Herder, „äußerst merkwürdig ist in dieser Rücksicht das Titelkupfer seiner Apologen, für den nämlich, der diese Symbole versteht und sie in anderen Verbindungen kennt. Sapienti sat.“ Was Herder darunter versteht, wird klar, wenn man das Titelkupfer der im Jahre 1618 erschienenen Original-Ausgabe (Argentorati, Sumpt. Haered. Laz. Zetzneri) einmal genauer ansieht. (Exemplar der Königl. Bibliothek zu Berlin, Cs 13 101 a.)

Herder ergeht sich in den heftigsten Ausdrücken wider die sogenannten **moralischen Wochenschriften** des 18. Jahrhunderts, die er zum größten Teil für „Schmierblätter“ erklärt. Wer diese Ausfälle liest und Herder nicht

kennt, wird zweifellos den Schluß daraus ziehen, daß Herder ein Gegner der moralischen Wochenschriften gewesen sei. Nichts aber ist falscher als das. Er war im Prinzip ein warmer Freund der Wochenschriften und hat dies durch seine eigne Mitarbeit bewiesen. Sein Kampf galt nicht der Einrichtung, sondern der Verwässerung, der die Einrichtung damals verfallen war. Seine Absicht war mit nichten, die Sache zu schädigen, sondern er wollte durch seine Worte lediglich auf eine Besserung derselben hinwirken, auch hat er wohl daran gedacht, den Stamm, der verwildert war, durch ein edleres Reis zu verjüngen oder zu ersetzen.

In der Entwicklungsgeschichte der Sozietäten ist die Tatsache zu beobachten, daß sie sich den im Laufe der Jahrhunderte wechselnden Ansichten, Geschmacksrichtungen und Bedürfnissen sehr gut anzupassen verstanden haben, ohne den Kern ihres Wesens aufzugeben. Namen und Formen werden bei Organisationen, die in beständigem Kampfe mit starken Majoritäten stehen, leicht verbraucht und abgenutzt und bedürfen von Zeit zu Zeit der Erneuerung. Hierauf beruht es, daß im Laufe der Jahrhunderte immer wieder neue Systeme, wie man sagte, oder neue **Lehrarten** auftauchen, die sich unter dem Schutz irgend welcher starken Hände durchzusetzen und die alten Systeme und Lehrarten zu ersetzen trachten. Das ist fast niemals ohne heftige innere Kämpfe abgegangen und daher zeigt sich oft, daß die sogenannten echten Sozietäten die sogenannten unechten niederzuringen oder, wo dies nicht möglich ist, zu „rektifizieren“, d. h. ihnen die neuen Formen und Namen aufzudrängen bemüht sind. Mit dem Anspruch der „Echtheit“ pflegen diejenigen am schärfsten hervorzutreten, die die stärksten Hände hinter sich fühlen. Oft lag in der Tat ein starkes Bedürfnis vor, dem welkenden Baum ein neues frisches Reis aufzupfropfen.

Als seit 1737 sich das neuenglische Großlogen-System in Deutschland ausbreitete, suchte dasselbe alle älteren „Logen“ — selbst dieser Name ist schon vor 1717 in gleichem Sinn wie nach 1717 an vielen Stellen nachweisbar — zu „rektifizieren“ und in sich aufzunehmen. Dasselbe Schauspiel aber wiederholt sich seit etwa 1750, als der „Hohe Orden des h. Tempels“ unter dem Schutze Frankreichs, Kursachsens und seiner Verbündeten ebenfalls Ausbreitung in Deutschland suchte. Jetzt bezeichnete die sogenannte „Strikte Observanz“ die englischen Logen als unechte und suchte ihrerseits diese zu rektifizieren. Man vergleiche in dieser Beziehung z. B. Wiebe, Geschichte der Großloge von Hamburg, Hamburg 1905, S. 82ff.

Die Geschichte **Newtons** ist mit derjenigen **Christoph Wrens** viel enger verknüpft als heute bekannt ist. Als Newton seine ersten Entdeckungen gemacht hatte — es waren die sechziger Jahre des 17. Jahrhunderts, wo das Land durch Parteigegensätze auf das tiefste zerrissen war — hatte er zunächst gar keinen Erfolg; es fehlte dem jungen Mann, der der siegreichen Partei der Reaktion nicht angehörte, jeder Protektor. Da bewährte sich nun zu Beginn der siebziger Jahre die Errichtung der Royal Society, deren

einflußreiches Mitglied — er ward bald ihr Präsident — damals Christoph Wren war. Eine Beschreibung der Erfindung, die Newton damals auf optischem Gebiete gemacht hatte, ward in die Schriften der Royal Society aufgenommen und damit dem Erfinder sein Anrecht und sein Ruhm gesichert. Diese freundlichen Beziehungen beider Männer haben bis zu Wrens Tode († 1723) fortgedauert, obwohl Wren nach dem Tode der Königin Anna in Ungnade gefallen war. Der Anteil Newtons an den Kämpfen wider die Übergriffe der Stuarts ist ja bekannt genug.

Die deutschen Kirchen-Zeitungen beschäftigen sich wenig mit den Arbeiten und Veröffentlichungen der Comenius-Gesellschaft. Das ist um so auffallender, weil die theologischen Zeitschriften anderer Länder sich nicht selten mit unseren Schriften befassen. So ist neuerdings in der **Theologisch Tijdschrift**, welche S. C. van Doesburgh herausgibt (Bd. XXXIX, 1905, S. 83ff.), eine ausführliche Besprechung über Jahrg. XII, Stück 1 unserer Vorträge und Aufsätze aus der C. G. (Keller, Johann Gottfried Herder und die Kultgesellschaften des Humanismus) erschienen, in der es u. a. heißt: „Niemand, die de tweede helft der 18de eeuw wil bestudeeren zal by het (die Schrift Kellers) zonder vrucht raadplegen.“ — Der Verfasser wünscht, daß die Schriften der C. G. auch in Holland bekannter werden, als sie es einstweilen sind.

Der Aufsatz von Ludwig Keller „Die Tempelherrn und die Freimaurer“, der in den M C G 1904, Heft 4 zuerst erschienen ist, hat, wie zu erwarten war, eine lebhafte Erörterung der einschlagenden wichtigen und vielfach dunklen Fragen zur Folge gehabt. Im Anschluß daran hat sich der Verfasser entschlossen, den Aufsatz in den Vorträgen und Aufsätzen aus der C. G. erscheinen zu lassen, und die Ausgabe desselben ist im März 1905 erfolgt (V. u. A. aus der C. G., XIII. Jahrg., 2. Stück, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1905, Preis M. 1,50). Unter Benutzung der in der erwähnten Erörterung erzielten Ergebnisse der weiteren Nachforschungen und unter Hinzufügung vieler wichtiger neuer Tatsachen zeigt die Buchausgabe eine wesentlich andere Gestalt als der Aufsatz der Monatshefte und stellt in jeder Beziehung eine neue verbesserte Auflage dar.

Eine eingehende, sehr freundlich gehaltene Besprechung des XIII. Jahrgangs (1904) unserer Monatshefte bringen die „Mitteilungen aus der historischen Literatur“, hrsg. von F. Hirsch, Bd. XXXIII, S. 250ff. aus der Feder von Dr. **Karl Löschhorn.**

Druck von Denter & Nicolas, Berlin C.

Verzeichnis der eingegangenen Bücher.

Die Schriftleitung behält sich vor, über einzelne Werke noch besondere Besprechungen zu bringen.

Für unaufgefordert eingesandte Werke wird keine andere Gewähr wie die Namhaftmachung an dieser Stelle übernommen.

Barge, Herrmann „Andreas Bodenstein von Karlstadt". I. Teil: Karlstadt und die Anfänge der Reformation. Gr. 8⁰. 500 S. Leipzig, Friedrich Brandstetter, 1905. Preis 10 Mk.

Bauer, Alexander. „Unser Schiller." Ein Gedenkblatt zu seinem 100. Todestage. Der deutschen Jugend gewidmet. 8⁰. 63 S. Schöneberg-Berlin, Verlag von Ernst Rhode. Preis 25 Pfg.

Behlen-Marbach, H. „Friedrich Schiller." Zum 100. Todestage. Heft 92 der „Pädagogischen Abhandlungen". Bielefeld. A. Helmichs Buchhandlung (Hugo Anders). Preis 40 Pfg.

Bousset, Wilhelm. Prof. D., Göttingen. Jesus. (106 S.) Gebauer-Schwetschke Druckerei und Verlag m. b. H., Halle a. S. 60 Pfg. (2. und 3. Heft der I. Reihe der „Religionsgeschichtlichen Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart", herausgegeben von Friedrich Michael Schiele).

Brunner, Karl. Dr. Prof. „Unser Schiller". Festgabe zur 100. Wiederkehr des Todestages Friedrich Schillers. Gr. 8⁰. 46 S. Pforzheim. 1905. In Kommission bei Otto Rieckers Buchhandlung (Ernst Haug).

Cramer, S., Dr. en **Pijper, F.,** Dr. Bibliotheca Reformatoria Neerlandica. Geschriften uit den Tyd der Hervorming in de Nederlanden. Tweede Deel: Het Offer des Heeren (de eudste verzameling doopsgezinde martelaarsbrieven en offerliederen). Bewerkt door Dr. S. Cramer. Gr. 8⁰. S'Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1904.

Detloff, Martha. Unser Schiller. Ein deutsches Festspiel zur Verherrlichung unseres größten nationalen Dichters für 7 junge Mädchen und Schulchor. Ein Hauptbuch und 7 Rollenbücher M. 2.80, Preis des einzelnen Buches 60 Pf. Theaterverlag Ed. Bloch, Berlin C. 2.

Deutsche Dichter des neunzehnten Jahrhunderts. Herausgegeben von Prof. Dr. Otto Lyon. Heft 15: Paul Heyse, Kolberg. Von Prof. Dr. Gloël. Heft 16: Franz Grillparzer, Libussa. Von Prof. Dr. R. M. Mayer. Heft 17: Theodor Storm. Pole Poppenspäler. Ein stiller Musikant. Von Dr. O. Sadendorf. Heft 18: C. F. Meyer, Der Heilige. Von Dr. K. Credner. Heft 19: Wilhelm Raabe, Alte Nester. Von Prof. P. Gerber. Heft 20: Adalbert Stifter. Studien. Von Dr. R. Fürst. Leipzig und Berlin. Verlag von B. G. Teubner. Preis des Heftes 50 Pf.

Deutsche Kultur. Herausgegeben von Heinrich Driesmans. 1. Jahrgang. 1. Heft. Gr. 8⁰. Jahrespreis 8 Mk. Deutscher Kulturverlag, G. m. b. H. Berlin S.W. 61.

Fluri, Ad., Dr. Das Berner Taufbüchlein von 1528. 8⁰. 25 S. Bern, E. Baumgart, 1904.

Gerber, Gustav. Über das religiöse Gefühl. Gr. 8⁰. 200 S. Sonderabdruck aus der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik". Bd. 124. Leipzig, R. Voigtländers Verlag.

Goldschmidt. Kants „Privatmeinungen" über das Jenseits und die Kantausgabe der Königl. preuß. Akademie der Wissenschaften. Ein Protest. 8⁰. 104 S. Gotha, E. F. Thienemann, 1905. Preis 2,40 Mk.

Grimm, Jacob. Auswahl aus den kleinen Schriften. Zusammengestellt und herausgegeben von Dr. Ernst Schultze. Etwa 200 S. Preis geh. 2 Mk., geb. 3 Mk. Hamburg 1904. Gutenberg-Verlag Dr. Ernst Schultze.

Grützmacher, Richard H., Prof. Materialismus und religiöse Erziehung. Vortrag gehalten im Kirchlichen Verein zu Hamburg am 11. November 1904. Gr 8⁰. 20 S. Hamburg 1904. Verlag der Evangelischen Buchhandlung Fr. Trümpler. Preis 30 Pfg.

Hausbücherei der Deutschen Dichter-Gedächtnisstiftung. 1. Bd. Heinrich von Kleist: Michael Kohlhaas. 90 Pfg. — 2. Bd. Götz von Berlichingen. 80 Pfg. — 3. Bd. Deutsche Humoristen. 1. Bd. Ausgewählte humoristische Erzählungen von Peter Rosegger. Wilhelm Raabe, Fritz Reuter und Albert Roderich. 1 Mk. — 4. Bd. Deutsche Humoristen. 2. Bd. Enthaltend ältere Dichter. — 5. Bd. Deutsche Humoristen. 3. Bd. Enthaltend Erzählungen von Hans Hoffmann, Otto Ernst u. a. neueren Dichtern. — 6. u. 7. Bd. Balladenbuch. 1. Bd. Neuere Dichter. — 8. Bd. Herrmann Kurz: Der Weihnachtsfund. — 9. Bd. Novellenbuch. 1. Bd. Conrad Ferdinand Meyer: Das Amulet. Ernst von Wildenbruch: Archambauld. Friedrich Spielhagen: Breite Schultern. Detlev von Liliencron: Greggert und Meinstorff. Hamburg-Großborstel. Verlag der Deutschen Dichter-Gedächtnis-Stiftung, 1904.

Hennig, Richard. Dr. Wunder und Wissenschaft. Eine Kritik und Erklärung der okkulten Phänomene. Gr. 8⁰. 247 S. Hamburg, Gutenberg-Verlag Dr. Ernst Schultze, 1904.

Heyfelder, Erich. Aesthetische Studien. Zweites Heft. Die Illusionstheorie und Goethes Aesthetik. Gr. 8⁰. 200 S. Freiburg im Breisgau. Verlag von Hermann Heyfelder, 1904.

Jonas, Fritz. Schillers Seelenadel. 8⁰. 231 S. Berlin, E. S. Mittler & Sohn, 1904.

Kinzel, Karl. Dr. Prof. Schiller-Abend. Heft III der Dichter- und Liederabende, einer Sammlung von Programmen nebst vollständigen Stoffdarbietungen 8⁰. 64 S. Berlin C. 54. Buchhandlung des Ostdeutschen Jünglingsbundes. Preis 75 Pfg.

Krüger, Ernst, Lehrer. Eberhard von Rochow. Heft 10 des X. Bandes der „Pädagogischen Abhandlungen. 8⁰. Bielefeld. Verlag von A. Helmichs Buchhandlung (Hugo Anders). Einzelpreis 40 Pfg.

Lemp, F. Schillers Welt- und Lebensanschauung. Gr. 8⁰. 300 S. Frankfurt a. M., Moritz Diesterweg, 1905. Preis geb. 3 Mk., geh. 4 Mk.

Lomberg, August, Rektor in Elberfeld. Friedrich Schiller in seinem Leben und Wirken. Gr. 8⁰. 110 S. Langensalza, Hermann Beyer und Söhne, 1905.

Loesche, Georg, Dr. Prof. Die evangelischen Fürstinnen im Hause Habsburg. Eine historisch-psychologische Studie. Gr. 8⁰. 71 S. Wien 1904. Manzsche k. u. k. Hof-Verlags- und Universitäts-Buchhandlung (Julius Klinkhardt & Co.)

Monumenta Germaniae Paedagogica. Schulordnungen, Schulbücher und pädagogische Miscellancen aus den Landen deutscher Zunge. Im Auftrage der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte, herausgegeben von Karl Kehrbach. Bd. XXVI, XXXII. Die pädagogische Reform des Comenius in Deutschland bis zum Ausgange des XVII. Jahrhunderts. 1, 2. Bd. XXXV. Pestalozzi-Bibliographie 3. Gr. 8⁰. 395 S., 237 S. 637 S. Berlin, A. Hofmann & Comp., 1903. Preis des XXVI. Bandes 12 Mk.

Müller, D. E., Pfarrer in Langnau (Bern). Die Aufgabe der religiösen Volkskunde. Separat-Abdruck aus der „Schweizerischen theologischen Zeitschrift". XXII. Jahrg. Heft I. Gr. 8⁰. Verlag von August Frick, Zürich II. 1905.

— **Ernst,** Dr.. Geschichte der Deutschen Schillerverehrung". Vortrag, gehalten am 30. Januar 1896 im Tübinger Zweigverein des Schwäbischen Schillervereins. 8⁰. 20 S. Tübingen 1896. H. Lauppsche Buchhandlung.

— **Ernst,** Dr Prof. Schillers Bedeutung für die Gegenwart. Zur 100. Wiederkehr seines Todestages am 9. Mai 1905. Nr. 320 der Sammlung gemeinnütziger Vorträge, herausgegeben vom Deutschen Verein zur Verbreitung gemeinnütziger Kenntnisse in Prag. Kommissionsverlag J. G. Calvesche, k. und k. Hof- und Universitäts-Buchhandlung (Josef Koch), Altstadt. Kl. Ring Nr. 12.

Neue Pfade zum alten Gott. Herausgegeben von Pfarrer F. Gerstung in Oßmannstedt. Bd. 4. Jesus, wer er geschichtlich war. Von Arno Neumann 8⁰. 206 S. Freiburg i. B. und Leipzig, Verlag von Paul Waetzel, 1904. Preis 3,20 Mk.

Peabody, Franc G. Die Religion eines Gebildeten. Gr. 8⁰. 80 S. Gießen, J. Ricker 1905. Preis 1,50 Mk.. geb. 2,20 Mk.

— Der Charakter Jesu Christi. 8⁰. 31 S. Gießen, J. Rickersche Verlagsbuchhandlung (Alfred Töpelmann), 1905. Preis 60 Pfg.

Aufträge und Anfragen sind zu richten an die Weidmannsche Buchhandlung Berlin SW., Zimmerstraße 94.

Anzeigen.

Aufnahmebedingungen: Die gespaltene Nonpareillezeile oder deren Raum 20 Pfg. Bei größeren Aufträgen entsprechende Ermäßigung.

Verlag der Weidmannschen Buchhandlung in Berlin.

Soeben wurde vollständig:

Schillers Dramen.

Beiträge zu ihrem Verständnis

von

Ludwig Bellermann.

Dritte Auflage.

Erster Teil: Einleitung. 1. Die Räuber. 2. Die Verschwörung des Fiesko. 3. Kabale und Liebe. 4. Don Karlos. Gr. 8. (VIII u. 348 S.) 1905. Eleg. geb. 6 M.

Zweiter Teil: 5. Wallenstein. 6. Maria Stuart. 7. Die Jungfrau von Orleans. Gr. 8. (VIII u. 332 S.) 1905. Eleg. geb. 6 M.

Dritter Teil: 8. Die Braut von Messina. 9. Wilhelm Tell. 10. Schillers dramatischer Nachlaß. Schlußwort. Gr. 8. (IV u. 328 S.) 1905. Eleg. geb. 6 M.

„Von allen Werken, die für die Schillerfeier in diesem Jahre in Betracht kommen, dürfte wohl das vorliegende von Dr. Bellermann das hervorragendste sein. Es ist ein glänzendes Juwel deutscher Interpretationskunst, das uns hier von Bellermann dargeboten wird. Die neue dritte Auflage des altberühmten Werkes ist gerade noch zu rechter Zeit für die Schillergedächtnisfeier erschienen. Wir haben es hier nicht mit einem literarhistorischen Werke zu tun, das Schillers Dramen aus zeitgeschichtlichen und biographischen Beziehungen, aus literarischen, staatlichen und gesellschaftlichen Zuständen des Schillerschen Zeitalters entwickeln und ihre Entstehung darlegen will, sondern mit einem ästhetisch-dramaturgischen Werke, das den Inhalt und künstlerischen Bau der Dramen Schillers erläutern will. Die Begeisterung und Wärme, mit der Bellermann für Schiller eintritt, ohne etwa alle Mängel und Schranken seiner Kunst zu leugnen, wirkt wahrhaft wohltuend und erhebend. Da Weltrichs, Brahms und Minors groß angelegte Schillerbiographien noch nicht fertig und bis zu den fünf letzten großen Dramen überhaupt nicht vorgedrungen sind, während Wychgrams und Harnacks mehr der Allgemeinheit dienenden schönen Werke über Schiller sich naturgemäß nicht so auf das Einzelne einlassen können, so vermag uns heute nichts so tief und eindringend in den Geist Schillers und seines Dramas einzuführen als Bellermanns meisterhafte Arbeit. Gerade Bellermann hat mit dem vorliegenden Werke, das 1888 in erster Auflage erschien, ganz außerordentlich viel dazu beigetragen, daß Schiller wieder zu tiefer gehendem Einfluß und machtvollem Ansehen zu gelangen beginnt. Er hat vor allem auch die Behandlung Schillers und seiner Dramen in unserer Schule lebensvoller und künstlerischer gestalten helfen. Es sei daher dem hochverdienten Verfasser dieses klassischen Erläuterungswerkes heute, wo wir uns zur Schillergedächtnisfeier anschicken, inniger Dank für das gesagt, was er durch sein Werk über Schillers Dramen erstrebt und errungen hat. Bellermanns Schrift über Schillers Dramen ist daher das Beste, was nächst den Werken des Dichters selbst Schule und Haus als Schillergabe dargeboten werden kann."

Otto Lyon in der Zeitschrift f. d. deutschen Unterricht 1905, H. 4-5 (Auszug).

Mit einer Beilage der Photographischen Gesellschaft in Berlin.

Monatsschriften der C. G. XIV. Band. Heft 7.

Monatshefte
der
Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.

Vierzehnter Jahrgang.
1905
Viertes Heft.

Berlin 1905.
Weidmannsche Buchhandlung.

Der Bezugspreis beträgt im Buchhandel und bei der Post jährlich 10 Mark.

Inhalt.

Verzeichnis der eingegangenen Bücher.

Die Schriftleitung behält sich vor, über einzelne Werke noch besondere Besprechungen zu bringen.

Für unaufgefordert eingesandte Werke wird keine andere Gewähr wie die Nambaftmachung an dieser Stelle übernommen.

Aktenstücke zur Angelegenheit des Pfarrers **D. M. Fischer** an der Markusgemeinde in Berlin. 51 S. Berlin, C. A. Schwetschke & Sohn, 1905. Preis brosch. 1 Mk.

Bartels, Adolf. Das Weimarische Hoftheater als Nationalbühne für die deutsche Jugend. 60 S. Weimar, Hermann Böhlaus Nachfolger, 1905. Preis 50 Pfg.

Bockmühl, P. Johannes Christianus genannt Otzenrath, ein treuer Zeuge aus der Kampfeszeit der reformierten Kirche am Niederrhein aus dem Zeitalter der Reformation. 29 S. Odenkirchen, Druck und Verlag von Johannes Rummel, 1905. Preis 50 Pfg.

Carstensen, C. Aus dem Leben deutscher Dichter. Braunschweig und Leipzig, Hellmuth Wollermann, 1905. Preis geb. 2 Mk.

Cherbuliez, Victor. Die Kunst und die Natur. 125 S. Ascona, C. v. Schmidtz, 1905. Preis 2,35 Mk.

Classen, Walther. Christus heute als unser Zeitgenosse. 78 S. München, C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung, 1905. Preis geb. 1 Mk.

Deutschland, Monatsschrift für die gesamte Kultur. Hrsg. von Graf von Hoensbroech. 3. Jahrg. 1905. Berlin, C. A. Schwetschke & Sohn. Bezugspreis für das Vierteljahr von 3 Heften 6 Mk.

Eberhard, E. H. Handbuch der akademischen Vereinigungen an den deutschen Universitäten. Leipzig, K. G. Th. Scheffer, 1904. Preis brosch. 1 Mk., geb. 1,25 Mk.

Flügel, O. Der Philosoph J. F. Herbart. A. u. d. T. Männer der Wissenschaft, Heft 1. 44 S. Leipzig, Wilhelm Weicher, 1905. Preis geh. 1 Mk.

Gedan, Paul. Immanuel Kant, Physische Geographie, II. Aufl. 386 S. Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1905. Preis 2,80 Mk.

Grimm, Brüder. Walthari-Lied, Der arme Heinrich, Lieder der alten Edda. Hamburg, Gutenberg-Verlag, Dr. Ernst Schultze, 1905.

Grimm, Jacob. Rede auf Schiller. 30 S. Hamburg, Gutenberg-Verlag, Dr. Ernst Schultze, 1904. Preis brosch. 50 Pfg., geb. 1 Mk.

Günther, Ludwig. Kepler und die Theologie. Ein Stück Religions- und Sittengeschichte aus dem XVI. und XVII. Jahrhundert. 144 S. Gießen, Alfred Töpelmann, 1905. Preis brosch. 2,50 M., geb. 3,50 M.

Handtmann, K. Worte und Reden Sr. Majestät Kaiser Wilhelms II. 111 S. Berlin, Buchhandlung der Berliner Stadtmission. Preis 0,80 Mk.

XIV. Jahrg. Berlin, den 15. September 1905. Heft IV.

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft

Schriftleitung:
Dr. Ludwig Keller
Berlin-Charlottenburg
Berlinerstrasse 22.

Verlag:
Weidmannsche Buchhandlung
Berlin S.W.
Zimmerstrasse 94.

Die Monatshefte der C. G. erscheinen im Januar, März, Mai, Septbr. und November. Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre Jahresbeiträge. Bezugspreis im Buchhandel und bei der Post M. 10,—. Einzelne Hefte M. 2,—. Nachdruck ohne Erlaubnis untersagt.

Latomien und Loggien in alter Zeit.

Beiträge zur Geschichte der Katakomben.

Von

Ludwig Keller.

In Ägypten wie in Syrien, in Kleinasien wie in Mesopotamien, in Nordafrika wie in Griechenland, in Italien, in Frankreich, am Rhein und in vielen andern Ländern sind noch heute gewaltige Felsenbauten erhalten, die zum Teil in ihrer Anlage wie in ihrer Ausführung und Ausschmückung eine nahe Verwandtschaft zeigen. Offenbar ist die Mehrzahl dieser Gruftbauten Eigentum einer großen, über Morgenland und Abendland ausgebreiteten Genossenschaft gewesen, die für die Herstellung dieser Bauten feste und geheiligte Regeln besessen hat, Regeln, die, soweit es sich um die bautechnische Seite handelt, von Kollegien erfahrener Bauleute fortgepflanzt und durchgeführt worden sein müssen.

Diese wunderbaren Felsenbauten stellen sich heute, soweit sie erhalten sind, dem Forscher meist als unterirdische dar. Daneben aber gab es oberirdische Gruftbauten, deren heute erhaltene Zahl allerdings geringer ist, vielleicht weil sie der Verwüstung leichter ausgesetzt waren als die unterirdischen, die dem zerstörenden Zahn der Zeit oder absichtlicher Vernichtung Trotz geboten haben. Endlich aber findet sich auch eine Verbindung unterirdischer Hallen mit ganz oder halb freistehenden

Bauten, und manche Anlagen erstrecken sich tief in den Erdboden und sind oben aufgemauert. In der Regel sind die Mauern dieser Freibauten aus Steinquadern zusammengefügt, ihr Grundriß ist rechteckig oder viereckig und ihr Aufbau ist in ein oder zwei Geschossen angeordnet. Öfter besitzen die Freibauten Vorlauben mit Säulengängen oder Loggien, so daß ihre Säulentore den ausgeprägten Charakter einer Tempelfront besitzen.[1]) Meist sind die inneren Räume dieses oberirdischen Teils der Gesamtanlagen nur klein, aber häufig erscheinen sie in Gruppen, so daß eine Reihe solcher Tempelfronten dem Beschauer entgegentritt.

Auch diese oberirdischen Hallen entsprechen in der Art ihrer baulichen Anlage und Ausschmückung den in den unterirdischen Gruftbauten erkennbaren Grundsätzen. Sie zeigen Bogen-Nischen oder Arkosolien, in denen Sarkophage stehen konnten. Die Decke ist meist wagerecht eingedeckt und der Trauerraum ist wie bei den unterirdischen Felsentempeln nach allen Himmelsrichtungen dicht geschlossen. Das Bild der Sonne, deren Licht in diese Räume sich nicht ergießt, ist neben anderen Bildern und Zeichen als Symbol an geeigneter Stelle sichtbar. Ein mauerumschlossener Garten pflegte die Freibauten wie die Gruftbauten von der Umgebung abzuschließen.

Es ist bisher nicht möglich gewesen, zwischen den zweifellos aus vorchristlicher Zeit stammenden und den später ebenso zweifellos zu altchristlichen Kultzwecken gebrauchten Felsenbauten eine klare und feste Grenze zu ziehen. Noch neuerdings ist von A. Körte nachgewiesen worden, daß die vorchristlichen Gruftbauten in einem der für die Charakteristik der hier in Frage kommenden Kultgenossenschaft wichtigsten Punkte, nämlich in der Form der Grabstellen, genau übereinstimmen mit den Arkosolien in den nachweislich christlichen Felsenbauten.

Die Gräber der Toten befanden sich in diesen Gruftbauten und bereits seit mindestens dem dritten Jahrhundert verboten die Kaiser Maximinus und besonders Diocletian, die in diesen Bauwerken Stützpunkte der von ihnen verfolgten geheimen Gesellschaft der Christen erkannten, jegliche Versammlungen in den unterirdischen Felsentempeln. Lediglich als Friedhöfe (Koimeterien) fristeten die Bauten von da an vor dem Gesetz ihr Dasein und wurden allmählich von den beiden kämpfenden

[1]) Nic. Müller in der Realencyklopädie für protestantische Theologie. X^3, S. 843 ff. (Artikel „Koimeterien").

Organisationen, dem römischen Staate wie den „Gruftleuten“ als solche bezeichnet; die letzteren waren aus Gründen der Zweckmäßigkeit zur Ingebrauchnahme dieses Wortes genötigt, obwohl es für sie lange Zeit lediglich Deckname blieb.

Viele Jahrhunderte hindurch haben nach Ausweis erhaltener Inschriften hier auch kultische Versammlungen stattgefunden.[1])

So wissen wir, daß hier im Mai oder Juni alljährlich das Rosenfest feierlich begangen wurde.[2]) Gelegentlich des Rosenfestes, sagt Nicolaus Müller[3]), mögen mit der Schmückung der Gräber auch Mahlzeiten und Austeilung von Rosen unter die Anwesenden verbunden gewesen sein, wie dies bei den Nichtchristen geschah. Die Spuren kultischer Mahle sind in den meisten Gruftbauten aufgefunden worden, und insbesondere bilden die erhaltenen Trinkgläser (Goldgläser) mit ihren Zeichen und symbolischen Darstellungen einen den Archäologen wohlbekannten Fundgegenstand. „Es scheint üblich gewesen zu sein, sagt Victor Schultze, die Erinnerung an bestimmte freudige Ereignisse ... in dem Bilde des Goldglases zu fixieren und dieses als Geschenk zu verwenden“[4]), und Garucci erklärt, daß diese Gläser bei den Liebesmahlen (Agapen) in Gebrauch gewesen sind[5]); den Gläsern entsprechen zahlreiche Funde an Messern, Gabeln u. s. w., die von den gelehrten Theologen, die an keinerlei kultische Mahle in den Gruftbauten glauben konnten und wollten, bis in die neueren Zeiten für Marterwerkzeuge gehalten worden sind.

Noch zu der Zeit, wo seit der Errichtung der christlichen Weltkirche die Benutzung der Gruftbauten zu Versammlungen unter strengen Strafen stand, fanden solche kultische Mahle statt und selbst Augustinus († 430) klagt im 5. Jahrhundert, daß die „Pest dieses Übels“ gar nicht auszurotten sei.

Aber nicht bloß kultische Mahle, sondern auch sonstige Kulthandlungen haben hier stattgefunden.

---

1) In einer der Grabkammern des Porticus S. Callisti stehen die Worte:

Deus omnipotens custodi
sacrificium.

Vergl. De Rossi, Roma sotterranea 1864 ff. I, S. 271.

2) Nach Kraus, Realencyklopädie der christl. Altertümer II, 700 f. ist in Griechenland die Feier des Rosenfestes noch im 13. Jahrhundert nachweisbar. In Ephesus wurde am Grabe Johannes des Evangelisten ein Rosenfest gefeiert. — Der Name Rosarium kommt im Sinne von Friedhof (Coemiterium) vor.

3) Realencyklopädie a. O. S. 833.

4) Victor Schultze, Die Katakomben, 1882, S. 193.

5) Garucci, Vetri ornati di Figure in oro etc., Rom. 2. Ausgabe 1864, p. XVII.

Noch heute lassen sich in abgelegenen Teilen des römischen Weltreichs Gruftbauten nachweisen, die neben einem kryptenähnlichen Raum, der zu Beisetzungszwecken diente, einen davon klar abgeteilten Tempel nebst Altar zeigen; erhaltene Inschriften lehren uns, daß die Gesamtanlage „Heroon" hieß, und daß der Tempel Solarium (Sonnenhalle) genannt wurde; das symbolische Bild der Sonne, das den Tempel zierte, hat dem Raume den Namen gegeben. „Hiernach, sagt Nic. Müller[1]), ist es bei Begräbnisstätten der obere, gewöhnlich bedeckte Raum, wo die Verwandten und Freunde der Beigesetzten oder die Mitglieder einer Genossenschaft[2]) sich versammelten . . . . ."

Die Idee der Familie war es, deren Darstellung den Einzelverbänden dieser kultischen Genossenschaft vorschwebte und deren Angehörige sich daher schon in vorchristlicher Zeit als Brüder und Schwestern bezeichneten. Diese Idee schloß die Möglichkeit aus, Massen in einer Einzelorganisation zusammenzufassen, und gewaltige Hallen, wie sie die spätere Kirche baute, waren für die Zwecke dieser Genossenschaft nur an wenigen Mittelpunkten der Gesamtorganisation erforderlich.

Die familienartigen Einzelverbände pflegten ein selbständiges Leben unter eigener Leitung und unter bestimmten Namen zu führen. Dem Gesamtnamen der „Systeme" — sehr früh begegnet der Name Systema — pflegten Zusätze beigegeben zu werden, wie z. B. „Zu den zwei Lorbeeren "(„Ad duas lauros"), „Zum befreiten Bären" („Ad ursum pileatum"), oder sie nannten sich nach den Namen berühmter und verdienter Mitglieder.

Jede dieser Einheiten besaß wiederum eine weitgehende Gliederung in sich, die das Vorhandensein zahlreicher Räume schon deshalb bedingte, weil eine gleichzeitige Benutzung oft unvermeidlich war. Daher entsprachen viele, wenn auch kleine Räume dem Bedürfnis dieser Genossenschaften am besten; nur für besondere Zwecke waren an bestimmten Orten große Räume erforderlich.[3])

---

1) A. O. S. 847.

2) Diese Worte sind von uns gesperrt worden. Der Verf.

3) Es sind Räume von 30 Fuß Länge und 12 Fuß Breite oder von 8 m Breite und 4 m Tiefe nachweisbar. S. Nicolaus Müller in der Realencyklopädie f. prostest. Theologie X³, S. 836 und 844. — Rohrbach fand zu Dârâ in Mesopotamien einen unterirdischen Raum, der so groß war wie eine kleine Dorfkirche (a. O. S. 844). Von der Nekropolis S. Giovanni bei Syrakus sagt Müller a. O. S. 854, daß die vorhandenen gewaltigen Felsensäle große Flächen bedecken.

Die Einzelverbände unterschieden sich von einander aber nicht nur durch Verbands-Namen, sondern auch durch bestimmte Abzeichen, die die Mitglieder trugen. Diese Zeichen wurden teils als Bänder um den Hals, teilweise aber auch am unteren Saume des Oberkleides, wo dieses die Oberschenkel berührt, und bei den erhaltenen Abbildungen der Fossoren auf dem Schurzfell getragen. Es kommen an letzteren Stellen u. a. folgende Zeichen vor:

卐 T ● X Y ⊕

und zwar werden dieselben in doppelter oder dreifacher Wiederholung, also z. B.:

卐
卐 卐

oder:

T T

angebracht[1]). Es liegt in diesen Gebrauchsformen ein deutlicher Hinweis auf die verschiedenen Zwecke, die man mit der Anwendung dieser Zeichen zur Kennzeichnung der Gliederung der Einzelverbände verfolgte.

Gesetzt den Fall, daß nach Jahrtausenden und nach dem etwaigen Untergange der großen kirchlichen Literatur künftige Forscher nur den Resten des gotischen Kirchenbaus im Abendlande begegneten, so würden die Einsichtigen unter ihnen doch sofort nicht nur den inneren Zusammenhang der Genossenschaft, die jene Kultgebäude geschaffen hat, erkennen, sondern auch aus den baulichen Denkmälern auf eine große Literatur schließen, in der das Denken und Fühlen der Besitzer jener Kultstätten und ihrer geistigen Führer Ausdruck gefunden hat. Soll eine Gemeinschaft, die auf dem Gebiete der Baukunst wie der Malerei so gewaltige Denkmäler hinterlassen hat, auf dem für jede kultische Organisation wichtigsten Gebiete, dem der Religion, nichts geleistet haben?

Als das Christentum in die Welt trat, fand es die Genossenschaft, deren Mitglieder sich in den Felsen-Tempeln versammelten, bereits vor. Der allmähliche Übergang der Gruftbauten in den Besitz von Organisationen, die in der Lehre Christi die ihrige erkannten,

1) Vgl. Kraus, Realencyklopädie etc. II, 417; ferner De Rossi, Roma Sotterranea Vol. II, Tav. XX und Tav. XXI, XXII, Tav. d'Aggiunta A, Vol. III Tav. L u. s. w., u. s. w. und Perret, Les Catacombes de Rome etc. I, Pl. XXX

beweist, daß eine innere Verwandtschaft von je vorhanden gewesen ist. Denn wie hätten sonst Christen dieselbe Symbolik und dieselbe Zeichensprache für ihre Kulthandlungen benutzen können, die die vorchristlichen Organisationen für die ihrigen erdacht und erbaut hatten?

Klare Hinweise auf den Zusammenhang der Entwicklungen treten in der Verschmelzung entgegen, die sich zwischen Platonismus und Christentum im Neuplatonismus vollzogen hat. Wer die großen Wortführer dieser Genossenschaften kennen lernen will, der muß sie in der Geschichte des Platonismus, des Stoizismus, des Neuplatonismus und des Gnostizismus suchen[1]).

Die „Schulen" sind es, — wir kommen auf die Entstehung dieses Wortes noch zurück — die die Träger des religiös-philosophischen Lebens der „Gruftleute" gewesen sind, jene „Schulen", die als „Schulen der Philosophen" in den Kämpfen der heidnischen Staatskirchen ebenso oft als der gefährlichste Gegner des „wahren Glaubens" bezeichnet werden, wie in der beginnenden christlichen Staatskirche des römischen Kaiserreichs.

Seit der Begründung der christlichen Staatskirche unter Kaiser Konstantin, d. h. seit dem 4. Jahrhundert wurde jede Kulthandlung in den Felsenbauten verboten und es begann der Kampf der mit dem Staate verbundenen Kirche — dieser Name war in altchristlichen Zeiten unbekannt — wider diejenigen, die die alten Tempelhallen in der früheren Weise benutzten. So verbot z. B. die Synode von Elvira im Jahre 313 n. Chr. das Anzünden von Kerzen in den Felsentempeln, angeblich, weil die Seelen der Heiligen dadurch beunruhigt würden; sie erließ damit ein Verbot, das, wenn es befolgt wurde, den Gebrauch der alten Räume überhaupt unmöglich machte. Von derselben Zeit ab ließ die Staatskirche allmählich die Gebeine der Märtyrer, deren Verehrung noch immer viele Christen in die alten Kultstätten führte, in die Kirchen überführen und seit dem 5., 6. und 7. Jahrhundert begann der fernere Gebrauch der von der Kirche offiziell verlassenen Stätten in gläubigen Kreisen anrüchig zu werden. Nur unter dem Schleier des Geheimnisses durften die Beziehungen weiter gepflegt werden. Die Vereinsamung, die dadurch eintrat, wurde zur Verödung, seitdem man die ehr-

---

[1]) Vgl. Keller, Christentum und Platonismus. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1900 und Ders., Die Akademien der Platoniker im Altertum. Nebst Beiträgen zur Geschichte des Platonismus in den christlichen Zeiten. Berlin 1899.

würdigen Hallen in Pestzeiten als Massengräber zu benutzen begann.[1]) Vom Ende des Mittelalters bis zum Schluß des 16. Jahrhunderts war die ganze unterirdische Gräberwelt mit ihren Hallen, Krypten und Tempeln völlig verschollen und auch nicht die leiseste Spur einer Kenntnis ist in der christlichen Literatur nachweisbar. Auch die ehedem innerhalb der alten Kultvereine üblichen und einst viel gebrauchten Namen, Formen und Zeichen sind aus dem Bewußtsein der Theologen und aller von diesen abhängigen Kreise getilgt, ja noch im 18. Jahrhundert ging die Meinung der Gelehrten dahin, daß in den Felsenbauten lediglich Steinbrüche zu erkennen seien, die einst der christlichen Kirche als Friedhöfe gedient hätten. Die Tatsache, daß es sich hier zugleich um Kultstätten einer uralten Genossenschaft handelt, die ihre Glaubenswelt in einer reichen Zeichensprache niedergelegt hat, ward verkannt.

Wenn man die große geschichtliche Bedeutung dieser einst so mächtigen Kultgenossenschaften ins Auge faßt, so muß die Unsicherheit, die bis auf den heutigen Tag in Sachen der Namenfrage herrscht, im höchsten Grade auffallen.

Ein überaus wertvolles Besitztum, ja ein geheiligter Schatz sind für jede große Organisation der oder die Namen, die sie von sich selbst gebraucht hat und in denen sich ihre gesamte Überlieferung gleichsam konzentriert. Solche Namen sind das Band, das die Mitglieder verknüpft, sie sind die Feldzeichen, unter denen sie die Kämpfe durchzufechten pflegt, ohne die bisher noch niemals eine neue Organisation zu Macht und Ansehen gekommen ist, und sie sind gleichsam die festen Punkte, an die ihre Existenz vor dem Gesetz anknüpft, die Titel, unter denen sie Rechte, Privilegien und Besitz erwerben, und an deren Festhaltung eben diese gesamten Rechte geknüpft sind.

Daher pflegen gerade die Namen, soweit irgend tunlich, von großen, zumal kultischen Organisationen mit größter Zähigkeit festgehalten zu werden — man weiß, welchen Wert die katholische wie die evangelische Kirche mit Recht auf diese ihre Namen legen — und daher läßt sich gerade an solchen Namen die Kontinuität einer Organisation am ehesten und sichersten nachweisen. Wo der Name erhalten geblieben ist, da hat sich auch das Wesen der Organisation, aus der der Name

[1]) Victor Schultze, a. O. S. 279.

erwachsen ist, im ganzen gleichmäßig und jedenfalls kontinuierlich, d. h. in einem ununterbrochenen geschichtlichen Zusammenhange fortgepflanzt.

In richtiger Erkenntnis dieser Bedeutung ist das Bestreben aller kämpfenden Richtungen stets darauf gerichtet gewesen, die Namen der gegnerischen Parteien zu entwerten, ihr Ansehen zu untergraben und so die Fahne der Gegner gleichsam in den Staub zu ziehen. Da das, was als vornehm und angesehen gilt, vielfach keineswegs nach Gesichtspunkten des inneren Wertes, sondern nach den Gesichtspunkten der Macht beurteilt wird, so haben die mächtigeren Organisationen gegenüber Minderheitsparteien meist leichtes Spiel gehabt, wenn es sich um eine solche Entwertung handelte; es war nicht schwer, dem Namen der Gegner irgend einen Makel anzuhängen, und alle berechnenden Köpfe trugen in der Regel den Wünschen der jeweilig stärkeren Partei Rechnung, indem sie wenigstens nicht widersprachen. Daher sind die Minderheitsparteien oft gezwungen gewesen, neue Wege wider diese Kampfweise einzuschlagen und die Mittel zu wählen, die schwer bedrohte Lebewesen auch in der Tierwelt wider übermächtige Feinde gebrauchen, indem sie sich durch Deckfarben und durch Angleichung vor Verfolgung und Vernichtung schützen. Aber auch diese Deckfarben, die wir in der Geschichte als Decknamen und Deck-Organisationen kennen, hängen mit der Entstehung und dem Wesen der bedrohten Minderheitsparteien auf das engste zusammen, und da gerade über deren Geschichte ein zum Teil absichtlich gewobener Schleier lagert, so bietet die Untersuchung solcher Decknamen, ihrer Entstehung, ihres Gebrauchs und ihrer Abwandlungen ein wertvolles Hilfsmittel, um Klarheit über Fragen zu gewinnen, die sonst vielleicht ewig in dem Dunkel bleiben würden, das man in der Not der Zeit darüber gebreitet hat.

Die Kampfmittel und die Entwicklungen, die wir hier im Auge haben, sind aus der Geschichte der ältesten Christen und aus deren Existenzkampf wider die Verfolgungen des römischen Staates den Kirchenhistorikern sehr wohl bekannt. Wir wissen heute, daß die Christen der ersten Jahrhunderte den römischen Staatsbehörden keineswegs stets unter dem Namen christlicher Gemeinden entgegengetreten sind. Vielmehr haben diese Gemeinden sich als innere Ringe solcher römischer Kollegien und Sodalitäten konstituiert, welche vor den

Staatsgesetzen die Rechte einer Korporation gewinnen konnten. Als solche Deckorganisationen haben die Brüder — so pflegten sich in jenen Jahrhunderten die Christen im vertrauten Verkehr ohne jeden Zusatz zu nennen — unter anderen die römischen Begräbnisvereine benutzt[1]); man weiß, daß diese Korporationen, die im römischen Reich eine große Verbreitung erlangt hatten, auf Inschriften häufig unter der einfachen Bezeichnung Cultores oder auch Cultores Dei erscheinen.

Der Name Katakomben, unter dem wir heute die unterirdischen Gruftbauten und Kammern zusammenzufassen pflegen, ist in diesem Sinne verhältnismäßig neuen Ursprungs. Er ist aus dem Sprachgebrauch neuerer Forscher in den wissenschaftlichen Sprachgebrauch übergegangen und rasch in weite Kreise gedrungen. Einer der Einzelverbände, die wir oben als Glieder der „Systeme“ erwähnt haben, und zwar derjenige, der späterhin Coemiterium S. Sebastiani, d. h. Friedhof des h. Sebastian, hieß, trug die Bezeichnung Cata cumbas, d. h. „bei der Schlucht“. Dieser nachmals sogenannte Friedhof lag an der Via Appia, wo sich das Gelände dermaßen senkt, daß man sehr wohl von einer Schlucht sprechen kann.[2]) Die Gruftbauten an der Via Appia waren die ersten, welche zu Ende des 16. Jahrhunderts von den gelehrten Theologen wieder entdeckt wurden, und indem diese den Namen „Coemiterium in Catacumbas“ vielleicht im Volksmund vorfanden, ward dieser Teil-Name allmählich für alle wieder an das Licht kommenden Gruftbauten in Gebrauch genommen. Jedenfalls wissen wir, daß das Wort Katakomben als Gesamtbezeichnung der Felsen-Tempel erst in den letzten Jahrhunderten allmählich in Gebrauch gekommen ist, und man kann das Bestreben der neueren Forscher, wie Nikolaus Müller und Kulakowsky, richtigere Namen an dessen Stelle zu setzen — Müller behandelt in seinem mehrfach erwähnten Aufsatz in der Realencyklopädie für protestantische Theologie die Geschichte der Gruftbauten unter dem Namen „Koimeterien“ — nur vollständig billigen. Bei dieser Sachlage bleibt aber die Frage offen, welche Namen in den Zeiten, wo die Gruftbauten ihren Erbauern und Besitzern noch als Kultstätten dienten, bei diesen selbst in Gebrauch gewesen sind.

---

[1]) De Rossi, Roma sotterranea I, p. 101—108. — Vgl. übrigens Th. Mommsen, De Collegiis et sodalitiis Romanorum. Kiliae 1843.

[2]) Näheres über den Namen Katakomben bei Nic. Müller a. O. S. 795.

Man hat auf das Wort Heroon hingewiesen und in der Tat kommt dieser Name vielfach vor. Erhaltene „Heroa", wie das zu Saradschick in Lykien, lassen deren Anlage klar erkennen: sie zeigen einen Tempel oder einen tempelförmigen Oberbau und davon getrennt durch ein Tonnengewölbe eine Krypta oder einen kryptaartigen Unterbau, in dem die Gräber ruhten; in dem Tempel befindet sich ein Altar[1]), d. h. es waren in diesen Grabstätten alle Einrichtungen für Kulthandlungen getroffen. Mit dem tempelförmigen Kultraum war in der Regel ein heiliger Hain mit fruchtbringenden Bäumen (Palmen) verbunden.

Das berühmteste antike Heroon, das in diesem Sinne zugleich Kultstätte war, ist das im Kephisos-Tal gelegene Heroon des Akademos gewesen, das Plato einst sich zum Schauplatz seiner Lehrtätigkeit gewählt hatte und das ja dann, wie man weiß, einem bestimmten „System" der alten Kultvereine, das sich die Akademie oder die Akademiker nannte, den Namen gegeben hat. Die Niederung am Poseidonshügel neben dem Dorfe Kolonos, wo das Heroon sich befand, das Plato erweiterte und ausbaute, hieß schon damals Akademeia. Die überragende geistige Bedeutung, die der Leiter dieses Heroon besaß, und die damalige Weltstellung Athens ermöglichten eine Reorganisation, die unter Wahrung der alten Kultformen einen neuen Entwicklungsabschnitt einleitete[2]).

Alle die baulichen Eigenheiten, alle die Symbole und alle die grundlegenden Gedanken, die aus anderen erhaltenen „Heroa" zu uns sprechen, kehren auch in dem Heroon am Poseidonshügel oder in dem „System" der „Akademien" wieder. Die in den letzten Jahrzehnten aufgefundenen antiken Mosaikgemälde, die den Kulträumen der „Akademien" entstammen, nämlich das einst in den Trümmern von Sarsina (Umbrien) ausgegrabene, und das im Jahre 1897 bei Pompeji in Torre Annunziata entdeckte Gemälde, geben über die Zeichensprache des Kultes dieser „Heroa" erwünschten Aufschluß[3]).

Wer sich von der Verwandtschaft der Symbolik, wie sie in den beiden erwähnten Mosaikgemälden und in der symbolischen Sprache der Gruftbauten zu Tage tritt, überzeugen will, den

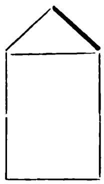
1) Vgl. Nic. Müller a. O. 794 und 846.

2) Näheres bei Keller, Die Akademien der Platoniker im Altertum u. s. w. Berlin, Weidmann 1899.

3) A. Sogliano, L'Accademia di Platone in un Musaico Pompeiano. Roma, Tipogr. della R. Accademia dei Lincei 1898.

verweisen wir auf die Darstellungen der sieben Männer, der drei Säulen, des Rhetors mit dem Stab (Schlangenstab), der Weltkugel, der Sonne, der Arca u. s. w., wie sie sich sowohl in den Gruftbauten wie auf jenen Mosaikgemälden finden.

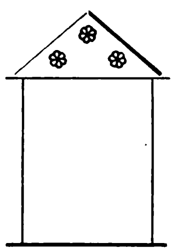
Jünger als der Name „Heroon“ ist, wie es scheint, die in Inschriften der Tempelhallen vielfach vorkommende Bezeichnung „Haus“, Domus oder Domus aeterna (Oikos aionios), das durch die symbolischen Zeichen:



oder



oder auch durch das Wort Arca (Archa) dargestellt wird. Beide Ausdrücke, sowohl das Wort „Haus der Ewigkeit“ wie das Wort „Archa“ bedeuten die Gesamtheit der Brüderschaft und mithin das, was späterhin das Wort Kirche (Gotteshaus), das zugleich auch das einzelne Kultgebäude bezeichnet, zum Ausdruck bringt. Wenn man weiß, daß das Symbol auch oft in dieser Gestalt



d. h. mit den Rosen im Giebelfelde als „Haus der Liebe“ und „Haus der Verschwiegenheit“ vorkommt, so begreift man den Ursprung des Namens Rosarium, der ebenfalls viele Jahrhunderte hindurch nachweisbar ist und der seit der Begründung der Staatskirche im Sinne von „Coemiterium“ vielfach gebraucht wird und auch in die kirchliche Literatur Eingang gefunden hat. Im Sinne von „Tempel“ aber wird späterhin innerhalb der Kultvereine weder das Wort Rosarium, noch Domus aeterna gebraucht; vielleicht deshalb nicht, weil schon seit den Zeiten Kaiser Konstantins das Wort Domus aeterna anrüchig ward und weil sein Gebrauch von den Kirchenvätern bekämpft worden ist.[1])

[1]) Die Belege bei Nic. Müller a. O. S. 876a.

Seit der neuen Entwicklung, die die alten Kultvereine seit dem 3. und 4. Jahrhundert nach Christus genommen hatten, war die Verhüllung der eigenen kultischen Organisation noch weit notwendiger als früher geworden, und neue Decknamen und Deckorganisationen waren, wenn man sich vor der Verfolgung der neuen Staatskirche schützen wollte, ein dringendes Bedürfnis. Solche Namen willkürlich zu schaffen war schwierig; man mußte, wenn man Verständnis finden wollte, an bereits vorhandene Namen und Organisationen anknüpfen.

Es war ein durch die Umstände gebotenes Gesetz, daß in der Kultgenossenschaft der „Brüder" keinerlei Funktion, welcher Art auch immer, ausgeübt werden durfte, es sei denn von Mitgliedern. Sofern nun zur Ausführung bestimmter Pflichten, auch wissenschaftlicher, rednerischer, musikalischer u. s. w. eine Mehrheit von Brüdern erforderlich war, bildeten sich innerhalb der Gesamtheit naturgemäß Kollegien aus, die neben den sonstigen Gliederungen Verbände von einer gewissen Zusammengehörigkeit bildeten.

So ist in diesem Sinn wohl von dem „Kollegium der Redner"[1]) die Rede; besonders aber kehrt das „Collegium Latomorum" häufig wieder.

Bei der Bedeutung, welche die Steinmetzen für diese gewaltigen unterirdischen Bauten besaßen, ist es nicht zu verwundern, daß sie innerhalb der Kultgemeinschaft, der sie dienten, eine wichtige Stellung einnahmen und daß altchristliche Inschriften gerade der Steinmetzen, die in der „Archa" tätig waren, ausdrücklich gedenken.[2])

Unter den Ämtern, die in den Inschriften erwähnt werden, erscheinen neben den Ältesten, die unter dem Symbol des widdertragenden Hermes dargestellt und daher später wohl auch als Hirten (Pastores) bezeichnet werden, die Aufseher, die

---

[1]) Vergl. MCG 1899, S. 87.

[2]) Wir besitzen eine altchristliche Grabinschrift in griechischer Sprache, die in Übersetzung also lautet: „Hier in diesem unterirdischen Grabesraum mir eine Ruhestätte zu schaffen, habe ich als Gabe dem Grabeswächter und dem Steinmetzen (φόσσορι) zehn Denare bestimmt. Ich bitte aber bei der Allgegenwart Gottes, weder in der Stoa noch in dem Garten (d. h. in dem über der unterirdischen Halle gelegenen Raum) einen Sarkophag aufzustellen oder eine Leiche beizusetzen außer denjenigen zwei Sarkophagen, die von Anfang an in Aussicht genommen waren." (Victor Schultze, Die Katakomben, Leipzig 1882, S. 81.)

Redner, die Schaffner und Pfleger, die Diener, schließlich auch die Steinmetzen und Bauleute[1]) und die Torwächter.

Dieses „Kollegium der Steinmetzen“ war für die Felsenhallen auch in jenen Jahrhunderten noch unentbehrlich, wo die letzteren von der Staatsgewalt und der Kirche lediglich als unterirdische Friedhöfe anerkannt waren. Die Kaiserlichen Erlasse, die die kultischen Versammlungen verboten, hoben zugleich alle Ämter, die kultischen Zwecken dienten, auf; die Kollegien der Fossoren — erhaltene Bilder zeigen, daß eben Steinmetzen in erster Linie darunter zu verstehen sind — mußten so lange geduldet werden, als man die Existenz der Gruftbauten als Begräbnisplätze duldete.

Wollten die „Ältesten“, die „Aufseher“, die „Schaffner“ und die gesamte Brüderschaft nicht verschwinden, so blieb ihnen der Ausweg, das geduldete Kollegium zu benutzen, um unter dem Deckmantel einer Gewerkschaft von Steinmetzen die alten Bräuche und den alten Glauben fortzupflanzen.

Es ist nicht wahrscheinlich, daß sich diese Wandlung überall gleichmäßig vollzogen hat; je nach den Umständen haben die Verfolgten vielleicht auch eine andere Maske gewählt, wie denn z. B. auch literarische Vereine unter Umständen einen passenden Deckmantel darboten. Die Tatsache der Umwandlung selbst aber und auch der ungefähre Zeitpunkt wird durch eine merkwürdige Wahrnehmung kenntlich gemacht: In der Zeit nämlich, wo der Name des „Hauses der Ewigkeit“ (Domus aeterna) zurückzutreten beginnt, taucht unter den Eingeweihten der Name Latomium, d. h. Werkstätte von Steinmetzen, auf und erhält sich bis tief in die christlichen, bezw. kirchlichen Zeiten.[2]) Er wird genau in dem übertragenen Sinn zur Bezeichnung einer Kultstätte verwandt, in welchem viele Jahrhunderte später das Wort Bauhütte gebraucht wird.

Wenn man sich daran erinnert, daß schon Plato die Idee Gottes seinen Schülern unter dem Bilde des „Baumeisters der Welt“ nahe zu bringen gesucht hatte und daß der Gedanke, den

---

[1]) Mit Recht hat schon de Rossi a. O. III, 539 darauf hingewiesen, daß zu den Beamten-Kollegien (Clerici), die Fossores hießen, auch Künstler (Bauleute, Maler u. s. w.) gehörten.

[2]) Vergl. den Artikel von Nic. Müller a. O. Bd. X, 3, 795. — Weitere Belegstellen für den Gebrauch des Wortes Latomium im Sinne von Domus aeterna oder Archa siehe bei Boekh, Corpus inscriptionum Graecarum II, Nr. 2032 und Nr. 2043.

Christus durch die Lehre vom Gottesreiche ausspricht, im Platonismus durch den Bau des Tempels der Weisheit sinnbildlich dargestellt wird, so begreift man, daß es nicht schwer war, den weiteren Gedankeninhalt an die Werkzeuge von Bauleuten und Steinmetzen anzuknüpfen und ihn den Mitgliedern unter diesen Zeichen nahe zu bringen. Die Verschleierung, die man brauchte, war an der Hand dieser Zeichensprache ohne Schwierigkeiten durchzuführen.

Der Name Latomium trägt, sofern er zur Bezeichnung einer Kultstätte benutzt ward, den Charakter des Decknamens klar an der Stirne: er war für jeden Außenstehenden und Uneingeweihten eine irreleitende Bezeichnung und sollte es sein und er war bei seiner Vieldeutigkeit für die Strafverfolgung unerreichbar. Seit der Zeit aber, wo er sich als Geheimname durchgesetzt hatte, konnte er sich zur Bezeichnung jeder Organisation, die das Wesen der ursprünglichen Latomien beibehielt, sehr wohl fortpflanzen.

War aber der Grundsatz der Verschleierung einmal angenommen, so war es wünschenswert, neben dem Namen Latomium auch noch weitere Geheimnamen zu besitzen.

Die Ausdrücke Stoa, Porticus und Loggia sind ihrem eigentlichen Sinn nach gleichbedeutende Worte: was die griechische Sprache Stoa nennt, das nennt die lateinische Porticus und die italienische Lobia, Logia, Loggia.

Die Wörter bedeuten ursprünglich in allen drei Sprachen einen auf Säulen ruhenden Vorbau eines Gebäudes, der in der Regel als Torbau dient, dann aber werden sie im allgemeinsten Sinne zur Bezeichnung von Säulenhallen, Hallen jeder Art und zuletzt zur Bezeichnung jedes nach einer Seite offenen Raumes verwandt.

Nun begegnen aber die Worte Stoa und Porticus in Inschriften, die innerhalb der Grabkammern der Katakomben angebracht waren, in einem stark übertragenen Sinn: sie bezeichnen die Kultstätte im engeren und engsten Sinn und die Kultgemeinschaft, deren Zwecken jene dienten.

Es ist offenbar, daß hier ein vieldeutiger Name absichtlich in einem ganz bestimmten Sinn gebraucht wird, einem Sinne, der dann recht deutlich wird, wenn man weiß, daß die Aus-

drücke gleichbedeutend mit Didaskaleion oder Schola[1]) gebraucht werden und daß letztere Namen, sofern sie im Sinn eines Kultvereins auftreten, durchaus den Charakter des Decknamens an sich tragen.

Es gehört zum Wesen eines solchen Decknamens, daß er, sofern er Außenstehenden gegenüber verwendet wird, eine mehrfache Auslegung möglich macht: teils um die erforderliche Verhüllung zu erreichen, teils um die Zugehörigkeit des Sprechenden oder Schreibenden zu der betreffenden Organisation zu verschleiern. Während z. B. das Wort Kirche, wo es gebraucht ward, jede Vieldeutigkeit ausschloß, blieben die Ausdrücke Latomium, Porticus, Loggia u. s. w. für Außenstehende schwankende Begriffe und sollten es bleiben.

Die mannigfache und wechselnde Verwendung des Wortes Stoa ist ja bekannt genug; weniger bekannt ist, daß z. B. Cicero in seinen philosophischen Schriften das Wort Porticus genau in der Art benutzt, wie griechische Schriftsteller das Wort Stoa anwenden. So sagt Cicero z. B. von dem griechischen Philosophen Chrysippos, der um das Jahr 280 vor Christus geboren ist, daß dieser den „Porticus“ der „Stoiker“ durch seine Schriften gewinnen zu können glaube.[2]) Und von Zeno (geb. zu Citium auf Cypern um 358 vor Christus), den man in der Regel als den Gründer der „Stoa“ bezeichnet, sagt Cicero, dieser Philosoph und „sein gesamter Porticus“ schreie und lärme in bestimmten philosophischen Fragen[3]); und derselbe Cicero hält es für offenbar, daß Epikur jenen ganzen „Porticus“ für eine ungesunde philosophische Schule halte.

Der Sinn, den Cicero hier mit dem Worte Porticus verbindet, deckt sich genau mit dem Begriffe, den das Wort

---

[1]) Das Wort Schola hat den Begriff einer Unterrichts-Anstalt von Kindern, den wir heute damit verbinden, ursprünglich nicht. Im Altertum bezeichnete man auch Versammlungsräume, die anderen Zwecken dienten, mit dem Ausdruck Schola (Didaskaleion). Der Name wird später auch im Sinne von Ordo, Collegium, Congregatio, Brüderschaft oder Grad und Stufe einer Brüderschaft gebraucht. (Du Cange, Glossarium s. v. Schola und Ordo) Auch zur Bezeichnung von Versammlungsräumen, welche der Gottesverehrung dienten, kommt das Wort Schola vor.

[2]) Cicero, Academ. II, 75.

[3]) Academic. posteriorum fr. 20: Clamat Zeno et tota illa porticus (scil. stoicorum) tumultuatur, hominem natum ad nihil aliud esse quam honestatem etc.

Schola in den vor- und nachchristlichen Jahrhunderten besessen hat, sobald es in der Zusammensetzung „Schola Philosophorum" oder Philosophen-Schule gebraucht ward. Diese „Philosophen-Schulen", deren eigentliche Träger nach Aussage ihrer kirchlichen Bekämpfer die Anhänger von „Geheimkulten" waren, die den Eintritt nach Art der sog. Mysterien-Organisationen an eine rituelle Einweihung knüpften, waren angeblich Anhänger von Pythagoras und Plato und obwohl sie sagten, daß sie Christen und zwar echte Christen seien, wurden sie von den Anhängern der Weltkirche für Häretiker erklärt.[1])

Trotz der allmählichen Zurückdrängung des Wortes Porticus erhielt sich bis in die spätchristlichen Zeiten auch die ursprüngliche Bedeutung, nämlich die des Säulentors als Eingang zu unterirdischen Kulträumen und zwar kommt das Wort in diesem Sinn im kirchlichen Sprachgebrauch gelegentlich auch dann noch vor, als die offizielle Kirche die Grüfte der Katakomben bereits aufgegeben und deren Benutzung zu Kultzwecken ihren Gläubigen verboten hatte.

So nannte man noch im dritten Jahrhundert den Vorbau der Krypten, in denen man die hohen kirchlichen Würdenträger beizusetzen pflegte, „Porticus" und diese Säulenhalle ward selbst zur Vornahme heiliger Handlungen und als Kultstätte (Sanctuarium) angesehen und benutzt.[2])

Als im Laufe der späteren Zeiten das Wort Porticus gleichzeitig mit der lateinischen Verkehrssprache mehr und mehr abstarb, trat das Wort Lobia an seine Stelle.

Dieses Wort, das aus dem althochdeutschen Sprachschatz (Loubjâ, Louba) stammt, begegnet später in der Volkssprache der Lombardei und Piemonts in der Form Lobia und ist von hier aus, ähnlich wie andere Ausdrücke, in die frühlateinische Schriftsprache und dann in den italienischen und seit dem 13. Jahrhundert oder früher auch in den französischen Sprachschatz übergegangen. Die Wurzel des Wortes ist Laub, d. h. Frons oder

---

[1]) Vgl. M C G 1899, S. 55 und die dort angeführten Belegstellen.

[2]) Vgl. Du Cange, Glossarium etc. Tom V, p. 364: Porticus, improprie pro Sanctuarium, seu orientalis ecclesiae pars, in qua majus altare erigi solet und die dort angeführte Belegstelle, welche den Porticus als Vorhalle der Krypta kennzeichnet.

Stirnseite, Vorderseite, Vorderbau, Vorbau.[1]) Dieser Abstammung entsprechend bedeutet das Wort in genauer Übersetzung der Worte Stoa und Porticus einen auf Säulen ruhenden Vorbau, oder, wie es in einer mittelalterlichen Übersetzung des Wortes Lobia heißt, eine Vorlaube.[2])

Die baulichen Formen dieser Loggien sind uns in derjenigen Gestalt, die sie einst als Säulentore und Vorhallen der Felsen-Tempel besaßen, durch erhaltene Baudenkmäler genau bekannt. Da sie einen wesentlichen Teil der alten Tempel selbst bildeten, so besaßen auch sie in ihren wichtigsten Teilen feste und geheiligte Formen.

Dieses Säulentor empfing alle diejenigen, die in die inneren Räume der Tempel Einlaß begehrten, und war der Teil, welcher Allen offen stand, während die inneren und innersten Hallen sich keineswegs Allen öffneten.

Es war unter diesen Umständen um so natürlicher, daß der Name Loggia gelegentlich auch gebraucht ward, um den gesamten Tempel und die gesamte Kultgemeinschaft zu bezeichnen, weil diese Vorhalle in ihrer Anlage wie in ihrer Ausschmückung und Symbolik dem Eingeweihten die wesentlichen Gedanken der kultischen Ideenwelt andeutete. Es kam hinzu, daß auch dieser Name bei seiner Unbestimmtheit vorzüglich dazu geeignet war, um in Zeiten schwerer Kämpfe als Deckname zu dienen. Kein Strafgesetz konnte den Eintritt in eine Loggia u. s. w. verbieten, solange der Begriff dieses Wortes unbestimmt blieb und allerlei wechselnde Bedeutungen besaß.

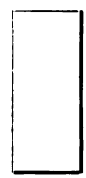
---

1) Zur Geschichte des Wortes s. Grimm, Deutsches Wörterbuch, Bd. VI (1885) S. 290. Ferner Du Cange, Glossarium mediae et infimae Latinitatis ed. G. A. Hensche (1885) Bd. V, S. 131 u. 137 und Ed. Brinckmeier, Glossarium diplomaticum etc. Hamburg u. Gotha 1855, Bd. II, S. 83 u. 88.

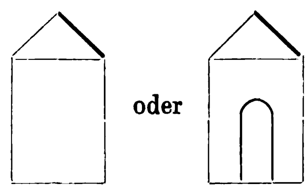
2) In den Acta Sancti Augustini II, 559, findet sich in frühmittelalterlicher Sprache folgender Bericht: „Domum episcopalem de novo aedificavit lapideam amplam et tegulis texit et in illa parte ejusdem domus, quae respicit ad orientem, stationem quandam construxit, quae volgari lingua logis appellatus ... cum pulcherrimis columnis exornatum ... d. h. er errichtete einen neuen bischöflichen Palast und baute an dessen Ostfront einen Vorbau, den man in der Volkssprache „Logis" nennt, der mit Säulen auf das schönste ausgestattet war. (Hier nach Brinckmeier a. O. II, 88.) — Bei Puricelli, Ambros. Basilic. p. 1170 heißt es: „et etiam lobiam, per quam intrant canonici ecclesiam S. Ambrosii", also lobia = Eingangstor der Kirche S. Ambrosii. Viele ähnliche Belegstellen bei Brinckmeier in a. O. II, 83 (Lobia) und II, 88 (Logien).

Wenn es nun gar gelang, die Namen Porticus und Loggia im ähnlichen Sinne zu Namen einer Geistesrichtung im allgemeinen Sinne zu stempeln, die mit den alten Kultgebäuden insofern nur in einem rein äußerlichen Zusammenhang stand, als ihre Anhänger an keinerlei Kulthandlungen teilzunehmen brauchten, so war die Gewinnung fester Handhaben für die Anwendung staatlich-kirchlicher Zwangsmaßregeln fast unmöglich.

Der Porticus oder die Loggia stellten in ihrem Grundriß, der sich auf dem Fußboden und an der Decke dem Beschauer zeigte, ein längliches Viereck in dieser Gestalt dar,



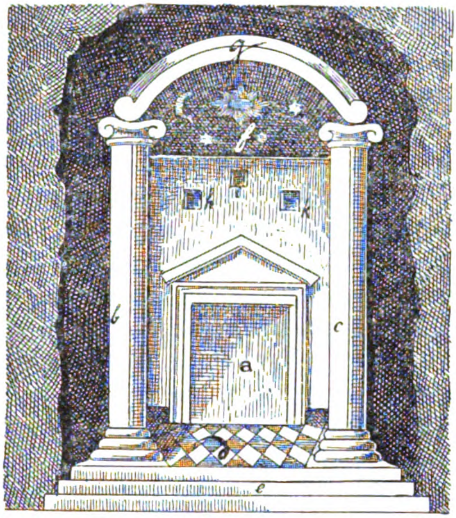
während der Aufriß, der dem Eintretenden zunächst sichtbar wurde, folgende Grundformen zeigte[1]):



Den ersten und stärksten Eindruck boten beim Eintritt die beiden großen Säulen, die rechts und links vom Beschauer sich erhoben. Sie wurden eingefaßt von einem stark hervortretenden Rahmen, nämlich von der zackigen Felswand, die an allen Seiten die Loggia einschloß. Stets führten vom Erdboden zu dem Estrich eine Reihe von Stufen empor; der Estrich (Fußboden) selbst war mit musivischem Pflaster in der Form eines Schachbrettes belegt. Die Säulen trugen ein gewölbtes Dach; die Gewölbe-Decke war mit einer Nachbildung des gestirnten Himmels, mit Sonne, Mond und Sternen geziert. In die Hinterwand des Porticus war die Tür zu den inneren und innersten Teilen des Tempels eingelassen; oberhalb der Tür pflegten drei Fenster angebracht zu sein; vielleicht war die Rückwand auch mit symbolischen Zeichen harmloser Art versehen, die dem Eingeweihten viel, dem Außenstehenden nichts sagten oder verrieten.

1) Vgl. MCG 1905, S. 56.

Mithin stellte sich das Bild der Loggia etwa folgendermaßen dar:



a. Eingangstür des Felsen-Tempels.
b. und *c.* Zwei freistehende Säulen.
d. Mosaik-Fußboden der Loggia.
e. Stufen als Aufgang zur Loggia.
f. Gewölbte Decke der Loggia (meist verziert mit Bildern der Himmelskörper).
g. Überdachung der Loggia.
h, *i* und *k*. Drei Fenster (Lumina).

Das Ganze ist in eine Felsenwand eingebaut, daher befindet sich rings herum ein zackiger Felsenrand.

So lange der Ausdruck Loggia, der dem Volksmunde entstammte, noch nicht in die Schriftsprache übergegangen war, erhielt sich in Italien, wo seit dem 14. und 15. Jahrhundert gewisse Kultvereine unter dem Namen der „Akademien" bekannt wurden, der Name Porticus in dem ehemals gebrauchten Sinne.

Jene „Schulen" des 15. und 16. Jahrhunderts, die sich selbst „Akademien" nannten, die von neueren Forschern, wie Ferd. Gregorovius und Ludwig Pastor, „klassische Logen" genannt werden, nannten im vertrauten Verkehr ihre Organisation Porticus, und zwar kehrt diese Bezeichnung sowohl in Süditalien (Neapel), wie in Mittelitalien (Rom), wie in Norditalien (Venedig) wieder; sie muß also im vertrauten Sprachgebrauch der sogenannten Akademien zu jener Zeit ziemlich allgemein üblich gewesen sein[1]).

Gleichwohl könnte dieser Name einer zufälligen Laune entspringen, wenn nicht die überaus merkwürdige, bisher aber

[1]) Die Nachweise s. bei Keller, Die römische Akademie und die altchristlichen Katakomben, M C G 1899, S. 91 ff.

in ihrer Bedeutung nicht genügend gewürdigte Tatsache vorläge, daß diese „klassischen Logen“ eben in den „Loggien“ der sog. Katakomben geheime Versammlungen gehalten haben.[1]) Die Eingeweihten verstanden also sehr wohl, was gemeint war, wenn vom „Porticus“ die Rede war; die Außenstehenden aber sollten es nicht verstehen und haben es nicht verstanden, meist sogar nicht bis auf den heutigen Tag.

Die vertraulichen Briefe, in denen die Mitglieder der Akademien von ihrem „Porticus“ (gelegentlich wird auch der Name „Stoa“ gebraucht) sprechen, sind in lateinischer Sprache von Gelehrten geschrieben, die der griechischen Sprache kundig waren; deshalb ist es natürlich, daß sie die alten Decknamen in ihrer lateinischen und griechischen Form gebrauchten. Hätten sie ihre Briefe in italienischer Sprache geschrieben, so würden sie anstatt von der „Stoa“ und dem „Porticus“ von der „Loggia“ gesprochen und dieselbe Sache gemeint haben.

Ähnlich wie einst die Worte Loggia und Latomium in doppelsinniger Art zugleich als Namen für verbotene Kultstätten und Kultvereine dienten, so kehren die Worte Lodge, Loge und Bauhütte vom 16. und 17. Jahrhundert ab in beabsichtigt doppelsinniger Verwendung wieder. Schon im 16. und 17. Jahrhundert werden die Wörter Lodge, Loge und Bauhütte gebraucht, um einen Orden, wie man damals sagte, d. h. eine für kultische Zwecke geschaffene Organisation zu bezeichnen.

Natürlich blieb der verschiedenartige Gebrauch der erwähnten Namen erhalten, ja er erweiterte sich noch und je mehr er sich erweiterte und verallgemeinerte, um so mehr steigerte sich seine Verwendbarkeit. Schließlich fand man nichts darin, jeden beliebigen Raum eine „Loge“ zu nennen, und so hießen Zuschauerzellen der Theater und Warteräume von Pförtnern u. s. w. schließlich ebenso „Logen“ wie große Gebäude, welche gewissen Gesellschaftszwecken nach der Art der alten Latomien dienten; auch der Name „Latomia“ blieb innerhalb dieser Organisationen erhalten.

Neben allen diesen Wortbedeutungen erhielt sich aber auch bis tief in das 18. Jahrhundert hinein eine andere, nämlich eben diejenige, die wir oben skizziert haben: das Bild der Tempelfront,

[1]) Die urkundlichen Nachweise bei Keller, Die römische Akademie u. s. w. M C G 1899, S. 63 ff. Auch im Buchhandel unter dem gleichen Titel in den Vorträgen und Aufsätzen aus der C. G. in der Weidmannschen Buchhandlung, Berlin 1899, erschienen.

wie wir es oben auf S. 231 gegeben haben, auf eine Tafel gezeichnet, wird Loge genannt, und zwar taucht dieser Wortgebrauch in gewissen im Stillen wirkenden Kultgesellschaften des 16., 17. und 18. Jahrhunderts auf, die von ihren Gegnern als geheime Gesellschaften bezeichnet zu werden pflegten und die sich seit dem Jahr 1717 unter dem Schutze des englischen Staats zuerst öffentlich Logen nannten und unter diesem Namen eine öffentlich-rechtliche Stellung erlangten.

Gewisse Figuren, die eine bildliche Darstellung der oben geschilderten und abgebildeten Loggia geben, eben jener Loggia, durch die einst alle Neulinge, die den Eintritt in den Tempel suchten und wünschten, in drei Schritten geführt wurden, gelangten in diesen Logen als Tapis zu einer ritualmäßigen Verwendung.[1])

Neuere und neueste Herder-Schriften.

Von

Stadtbibliothekar Dr. G. Fritz-Charlottenburg.

Die Jahrhundertfeier für Herder am 18. Dezember 1903 hat in Tausenden deutscher Herzen das Andenken des Mannes neu erstehen lassen, der als ein weitschauender Prophet an der Schwelle des gegenwärtigen Zeitalters neue Wege zu neuen Zielen in der Richtung der Entwicklung der allgemeinen menschlichen Kultur gewiesen hat und, obwohl noch fest im Jahrhundert der Aufklärung wurzelnd, unser von dem Gedanken der naturwissenschaftlichen und sozialen Evolution beherrschtes Geschlecht in seinen Schriften häufig genug wie ein Moderner anmutet. Und nicht nur dies: auch die Vielseitigkeit seines Wesens, seine erstaunliche Begabung, aus allem, das sich seinem unermüdlich suchenden Geiste bot, Anregung zu schöpfen und zu fruchtbarer, weit über seine Zeit hinausgehender Wirkung mitzuteilen, das alles hat es bewirkt, daß die Persönlichkeit Herders auch heute noch nicht aus der Ferne zu uns spricht,

[1]) Die Tatsache, daß diese Figuren einst „Loge“ genannt wurden, wird bestätigt in folgenden Schriften: Le Secret des Francs-Maçons (par M. l'Abbé Pérau) 1742. Ferner in l'Ordre des Francs-Maçons trahi etc., Amsterdam 1745 und in Nouveau Catechisme des Francs-Maçons etc., (1747).

sondern in greifbar lebendiger Beziehung zu den Problemen und Aufgaben der Gegenwart vor uns dasteht.

Erst jetzt ist es möglich, einen Überblick über die wissenschaftlich-literarischen Ergebnisse zu gewinnen, die, teils in Buch- oder Broschürenform, teils in Zeitschriften oder Tageszeitungen erschienen, dem Andenken Herders gewidmet sind; fast unübersehbar ist die Reihe der Vorträge und Aufsätze, in denen versucht wird, die Persönlichkeit des großen Mannes nach den verschiedenen Seiten seines Wesens hier zu würdigen. Nur das Wichtigste kann hier Erwähnung finden, in allem übrigen verweise ich auf den 13. Band (1904) der Bibliographie der deutschen Zeitschriften-Literatur (Leipzig, Felix Dietrich), wo unter dem Schlagwort „Herder“ nicht weniger als 71 einschlägige Artikel namhaft gemacht werden.

So viel neue Beiträge zur Herderliteratur auch erschienen sind, so wird man doch immer wieder gern zu der trefflichen Biographie Eugen Kühnemanns greifen (München, C. H. Beck 1895, 413 S.). Mit psychologischem Tiefblick weiß der Verfasser in das Seelenleben Herders einzudringen und das Streben und Ringen dieser Kämpfernatur in tragischem Lichte erscheinen zu lassen. Von ganz anderen Gesichtspunkten aus hat neuerdings Richard Bürkner in seinem Buche „Herder, sein Leben und sein Wirken“ (Berlin, Ernst Hofmann & Co. 1904, 287 S.) es unternommen, uns die Gestalt Herders nahe zu bringen. Das Buch gehört zu der von A. Bettelheim herausgegebenen Serie „Geisteshelden“; es schildert dem Charakter dieser Sammlung entsprechend in klarer, verständlicher Sprache den Entwicklungsgang Herders und verweilt mit besonderer Liebe bei der Darstellung seiner Beziehungen zu den religiösen Fragen und seiner weitausgebreiteten Tätigkeit im geistlichen Amte. Vortrefflich ist die Schilderung der einsamen Bückeburger Jahre, nicht minder die von Herders Verhältnis zu Goethe und den übrigen großen Zeitgenossen, die bestimmend auf ihn eingewirkt haben. Gegenüber zahlreichen biographischen Einzelheiten, die freilich dazu beitragen, den Inhalt des Buches lebensvoll zu gestalten, wäre zu wünschen, daß der Verfasser etwas ausführlicher auf die Werke Herders eingegangen wäre: der Inhalt der „Ideen“ und ihre Wirkungen werden nur flüchtig angedeutet, auch die „Humanitätsbriefe“ werden in wenig ausgiebiger Weise gewürdigt, wobei indessen anerkannt werden muß, daß der verhältnismäßig geringe

Umfang des Werkes bei der Überfülle des Stoffes zu weiser Beschränkung nötigte.

Der Herausgeber der „Monatsschrift für die kirchliche Praxis", Professor D. Otto Baumgarten zu Kiel, der sich schon seit dem Jahre 1888, wo seine Schrift „Herders Anlage und Bildungsgang als Prediger" erschien, mit dem großen Theologen beschäftigt hatte und mithin dazu berufen war, auch jetzt sich zur Sache zu äußern, hat im Laufe des Jahres 1904 im Frankfurter Hochstift fünf Vorträge über Herder gehalten und diese dann unter dem Titel: „Herders Lebenswerk und die religiöse Frage der Gegenwart" (Tübingen, Mohr 1905) als selbständige Schrift erscheinen lassen. Für Baumgarten ist der Inhalt des eigenen religiösen Bewußtseins der Maßstab, an dem er Herder mißt; er erhebt Einspruch gegen die Versuche, Herder zum Eideshelfer des modernen liberalen Christentums zu machen, und sucht nachzuweisen, daß Herder doch ein Kind der Zeit war, in der er gelebt und gewirkt hat. Ebenfalls nach dem Gedenktage hat Pfarrer Dr. phil. Hermann Dechent in Frankfurt a. M. den Vortrag, den er bei Gelegenheit der theologischen Konferenz zu Gießen gehalten hat, unter dem Titel: „Herder und die ästhetische Betrachtung der heiligen Schrift" (Gießen, Ricker 1904) als selbständige Schrift herausgegeben. Dechents Absicht war es nach seiner eigenen Erklärung nicht, in den Gang der Forschung einzugreifen, er will vielmehr das bereits Erforschte für die Gegenwart verwerten. Er hofft und wünscht, daß die Prediger wie die Religionslehrer mehr als bisher mit den Augen und der Betrachtungsweise Herders die Bibel lesen und verstehen.

In die Reihe dieser von theologischer Seite stammenden Würdigungen gehört auch das Buch von Karl Sell, die Religion bei Lessing, Herder, Schiller, Goethe, das die von Heinrich Weinel begonnene Sammlung „Lebensfragen" als erster Band einleitet (Tübingen und Leipzig, Verlag von J. C. B. Mohr [Paul Siebeck] 1904). Sell erkennt in Herder den Vorläufer Schleiermachers und den Propheten, der die Zeitgenossen aus der Ideenwelt jener im schlimmen Sinne des Wortes verstandenen Aufklärung hinausführte; er war es, der das Losungswort der neuen Zeit: „Humanität" formuliert und diesem vielfach mißbrauchten Ausdruck einen tiefen Inhalt gegeben hat. Herder vertritt nach Sell zwar keine liberale, aber eine freiere Auffassung

des Christentums und ist mithin in diesem Sinne ein Vertreter des christlichen Humanismus, wie ihn auch der Mann vertreten hat, dessen Andenken ihm soviel galt, nämlich Comenius.

Mit besonderem Nachdruck weist Sell (S. 78) auf die Bedeutung der „Briefe, das Studium der Theologie betreffend“, hin, von denen er u. a. sagt: „Sie sind heute noch, nach eineinviertelhundert Jahren das schönste deutsche Buch, das wir zur Einführung in ein frommes und freies Verständnis der Bibel haben.“ Sell hat darin vollkommen recht und es ist daher mit Freude zu begrüßen, daß Hermann Dechent, dessen Herder-Schrift wir oben erwähnten, sich entschlossen hat, uns eine neue Ausgabe dieser Briefe in Auswahl zu schenken; sie sind vor einigen Monaten erschienen unter dem Titel: „Herder, Das Studium der Theologie, Brief 1—24.“ Herausgegeben von H. Dechent (Verlag von K. G. Th. Scheffer, Leipzig. Preis 2,40 Mark). Wir können Dechent nur voll zustimmen, wenn er sagt, daß diese Briefe sehr vieles enthalten, was jedem religiös gestimmten Laien zu reicher Anregung dienen kann, und daß sie sehr dazu geeignet sind, zur Versenkung in die Welt der Bibel Anleitung und Anregung zu geben. Wir wünschen der neuen Ausgabe die weiteste Verbreitung.

Eine bescheidenere, wenngleich überaus anziehende Aufgabe hat sich Karl Muthesius gestellt in seinem Büchlein „Herders Familienleben“ (Berlin, Mittler & Sohn, 1904. 78 S): mit erquickender Frische werden hier die Lichtseiten geschildert, die Herders häusliche Verhältnisse aufweisen, gleichsam als Brennpunkt aller reinmenschlichen und sympathischen Züge der als Charakter vielfach verkannten und ungerecht behandelten Persönlichkeit. In knappster Form versucht Ad. Wiegand in einem Schriftchen „Herder in Straßburg, Bückeburg und in Weimar“. Ein Erinnerungsblatt etc. (Weimar, H. Böhlaus Nachf. 1903. 53 S.) eine Darstellung von seinem Leben und seiner Tätigkeit zu geben, desgleichen Albert Landenberger, dessen Beitrag das 216. Heft der „Zeitfragen des christlichen Volkslebens“ (Stuttgart, Chr. Belser, 1903. 55 S.) umfaßt. Die Beiträge der beiden Letztgenannten erheben sich freilich nicht über das Niveau einer Skizze.

Treten die genannten, in selbständiger Form erschienenen Schriften mit dem mehr oder weniger berechtigten Anspruch auf, der Persönlichkeit Herders in ihrem ganzen Umfange gerecht zu

werden, so beschränken sich andere und daneben weitaus der größte Teil der zur Feier des Herdergedenktages erschienenen Zeitschriftenaufsätze darauf, die Bedeutung des Mannes im einzelnen, sein Verhältnis zu bestimmten Problemen zu beleuchten. „J. G. Herder und seine Geschichtsphilosophie“ betitelt sich ein neuer Beitrag E. Kühnemanns, erschienen in der Deutschen Monatsschrift (1903/04. Bd. 5, S. 338 ff.). Die Geschichtsphilosophie bezeichnet Kühnemann als die eigentliche Tat Herders, als das Zeugnis seiner Seele. Der Begriff der Menschheit bekam für ihn einen neuen Sinn: sie lebt für ihn in jedem Volk, das ist Herders Problem. Er hat zuerst die Ethnographie als Grundlage des geschichtlichen Verstehens zur Geltung gebracht und die Menschenliebe, das allgemeine brüderliche Gefühl der ganzen Welt gegenüber betont. Fein beleuchtet auch Kühnemann Herders Streit mit Kant, diesen „welthistorischen Konflikt“, und sein tragisches Ringen nach dem Unerreichbaren. Durchaus modern ist Hans Lindaus Aufsatz „Herder“ in „Nord und Süd“ (1903. Bd. 107, S. 290 ff.): er schildert dessen Beziehungen zur modernen Geistesgeschichte, zu Fechner, Darwin, Nietzsche, Spencer, Wundt u. a., hauptsächlich im Anschluß an die „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“. In Ludwig Gurlitts Artikel im „Türmer“ (1903/04. Bd. 6, S. 279 ff.) wird Herder mit Unrecht vorgeworfen, er sei zur kosmopolitischen Humanität geführt worden anstatt zum Deutschtume. Gurlitt vergißt dabei, daß, wie Kühnemann ausgeführt hat, wir gerade Herder die Weite der geistigen Bildung verdanken, auf die wir als Volk mit Recht stolz sind, und daß Herder gerade nach dieser Richtung hin im höheren Sinne national gewirkt hat. Im einzelnen behandelt Gurlitt Herders Verhältnis zur Antike, zur Kirche, zur bildenden Kunst und empfiehlt ihn zum Schluß dem jetzt lebenden Geschlecht als Wegweiser zu deutschem Idealismus.

Keine eigentliche Herderschrift, aber doch aus Herderschem Geiste entstanden und sich im wesentlichen auf dessen Gedanken stützend, ist das Herders Andenken gewidmete Buch August von Reinhards „Die Pflege des reinen Menschentums“ (Berlin, Alfr. Unger 1904, 95 S.). Der Verfasser unternimmt darin, sich über den Begriff der Humanität und die sich daraus ableitenden, für die menschliche Gesellschaft wichtigen Fragen klar zu werden, zu deren Beantwortung Herder die Grundlagen gelegt hat. „Menschentum“ als das Wesen des Menschen, seine

Gaben und seine Naturausrüstung wird unterschieden von der „Humanität“, der Pflege und Betätigung dieser Gaben. Reines Menschentum ist das in allen Räumen und Zeiten sich gleich bleibende gemeinsame Menschenwesen nach Abzug alles Trennenden. Im Siege der Nächstenliebe über das Ichtum liegt der eigentliche Menschenwert, der sich weiter in Vernunft, Gewissen, Schönheitsgefühl ausprägt. In seinen Ausführungen über das Wesen der Humanität geht der Verfasser vornehmlich auf Herders „Ideen“ ein. Mit dem oben angeführten Ausspruch Kühnemanns berührt sich der Satz, daß Deutschland dazu bestimmt sei, den Kulturgehalt der gesamten Menschheit in sich aufzunehmen.

Von den Stimmen des Auslandes zur Herderfeier ist zu erwähnen die Festrede „Herder and religious thought“, die Charles J. Little vor dem German Department of the Northwestern University, Evanston, Illinois, gehalten hat (Reprint from the methodist Review, March-April 1904. 9 S.), ein erfreuliches Zeugnis für das Gefühl der geistigen Gemeinschaft, das die Völker germanischen Stammes diesseits und jenseits des Ozeans verbindet. Der Redner geht aus von Herders Bedeutung als Prediger, als Verkündiger der göttlichen Offenbarung und des Entwicklungsgedankens, wie er in Natur und Humanität zum Vorschein gelange. In geistvoller Weise werden Bibel und Christentum in Beziehung zum religiösen Leben der gesamten Menschheit gesetzt und Herders Verhältnis zur hebräischen Poesie, zu Spinoza, Goethe und Kant aufgezeigt in Ausführungen, die eine außerordentliche Vertrautheit mit deutscher Geistesgeschichte erkennen lassen.

„Herder und Kant. Der deutsche Idealismus und seine Bedeutung für die Gegenwart“, zwei Vorträge von Meyer-Benfey (Halle, Gebauer-Schwetschke 1904, 114 S.) seien hier wenigstens kurz erwähnt, ebenso R. Wielandts in gleichem Verlage erschienene Schrift „Herders Theorie von der Religion und den religiösen Vorstellungen“, ein auf gründlichen Studien beruhendes und dabei fesselnd geschriebenes Buch. Als inhaltlich verwandt damit ist zu bezeichnen der Beitrag des amerikanischen Pfarrers Göbel „Herder und Schleiermachers Reden über die Religion“ (Gotha, J. Perthes 1903, 103 S.), eine Zurückführung der Anschauungen des letzteren auf Herdersche Ideen. Auch das Buch „Hamann und Kant, ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im Zeitalter der Aufklärung“ von Heinrich Weber (München, Beck 1904, 238 S.) ist zur Herderliteratur hinzu-

zurechnen wegen der großen Bedeutung der beiden Männer für Herders Entwicklungsgang.

Ganz dem Gedächtnis Herders gewidmet ist ein Heft der „Pädagogischen Blätter“ Bd. 32, Heft 12 (Gotha, E. F. Thienemann). Von den sechs darin enthaltenen Aufsätzen seien erwähnt „Herder als Erzieher“ von E. Kühnemann und „Die pädagogische Bedeutung Herders“ von C. Andreae. Auch Herders Verhältnis zur Musik ist nicht ungewürdigt geblieben, ihm gewidmet ist der Aufsatz Karl Grunskys „Herder, klassische Literatur und musikalisches Drama“ (Bayreuther Blätter 1899, Heft 8 und 9), der freilich schon einige Jahre zurückliegt, aber doch als bemerkenswerter Beitrag zur Herderliteratur hier nicht übergangen werden soll. Hat doch Herder bereits die Forderung ausgesprochen, das deutsche Drama durch musikalische Gestaltung neu zu beleben, und damit auf das hingewiesen, was ein halbes Jahrhundert später dem Genius Richard Wagners durch seine Meisterschöpfungen zu verwirklichen vorbehalten war.

Von den Festvorträgen, die anläßlich des Herdergedenktages gehalten worden sind, will ich nur zwei erwähnen: den von Prof. Dr. O. Pfleiderer im Berliner Rathause gehaltenen (Berlin, Reimer) und die nicht minder wertvolle Festrede von Prof. Dr. Ernst Martin vor dem Straßburger Zweigverein des Allgemeinen Deutschen Sprachvereins (erschienen im Jahrb. für Gesch., Sprache und Lit. Elsaß-Lothringens für 1904).

Ganz neuerdings hat Lic. theol. Horst Stephan, Oberlehrer am Carola-Gymnasium in Leipzig, der im J. 1901 eine Schrift über Schleiermachers Erlösungslehre veröffentlicht hat, ein größeres Buch unter dem Titel „Herder in Bückeburg und seine Bedeutung für die Kirchengeschichte“ im Verlage von J. C. B. Mohr (Tübingen) erscheinen lassen (Preis M. 4,50).

Es ist damit wohl das Wichtigste aus der fast überreich zu nennenden Herderliteratur angeführt. Der Aufsatz Ludwig Kellers „Herder und die Kultgesellschaften des Humanismus“ (Vorträge und Aufsätze der Comenius-Gesellschaft XII, 3) ist den Lesern der „Monatshefte“ bekannt und wir beschränken uns daher hier auf dessen Erwähnung. Dagegen wollen wir nicht unterlassen, hier nochmals auf die neue Ausgabe der Herderschen Charakteristik des Comenius hinzuweisen, die unter dem Titel „Comenius und die Erziehung des Menschengeschlechts von Johann Gottfried Herder“ etc. (Berlin, Weidmannsche

Buchhandlung 1903, Preis 40 Pf.) in einem Neudruck erschienen ist. Die kleine Schrift hat rasch eine zweite Auflage erlebt und sie hat durch die weite Verbreitung, die ihr von der Comenius-Gesellschaft seit dem Beginn des Jubiläumsjahres gegeben worden ist, zu dem großen Erfolge des Herder-Gedenktages am 18. Dezember 1903 beigetragen.

Zum Schluß sei noch der trefflichen von Th. Matthias herausgegebenen und im Verlage des Bibliographischen Instituts erschienenen fünfbändigen Ausgabe von Herders Werken gedacht, einer Auswahl, die, mit einer vorzüglichen Lebensskizze sowie mit Einleitungen und Erläuterungen versehen, wohl geeignet ist, den reichen Schatz Herderscher Gedanken einem größeren Leserkreise aufs neue zu erschließen. Möchte dies der Hauptgewinn der Herderfeier sein und sie sich in diesem Sinne noch lange bei der Mit- und Nachwelt fruchtbar erweisen!

Ueber Valentin Andreaes Anteil an der Sozietätsbewegung des 17. Jahrhunderts.

Von

R. Pust-Berlin.

Ueber Andreaes Anteil an den Sozietätsgründungen und Sozietätsplänen des 17. Jahrhunderts ist in diesen Heften[1]) mehrfach gehandelt. Soweit man dabei auf Aeußerungen Andreaes selbst zurückgegriffen hat, hat man sich fast ausschließlich auf handschriftlich überlieferte Auslassungen beschränkt und hat dabei völlig außer acht gelassen, daß Andreae sich über diese Bestrebungen in ausführlichster Weise auch in einem Schriftchen verbreitet, das er selbst in Druck gegeben und damit der breitesten Oeffentlichkeit zugänglich gemacht hat. Schon dieser Umstand allein ist für die Beurteilung seiner Bestrebungen von ganz hervorragender Bedeutung. Aber auch inhaltlich bietet diese Auslassung so manches, was den bekannten Brief an Herzog August vom 27. Juni 1642[2]) in den verschiedensten Punkten ergänzt. Es handelt sich dabei um den Nachruf, den Andreae einem Schüler Campanellas, seinem Freunde Wilhelm von der Wense, „seinem getreuen Jonathan", gewidmet hat.

[1]) Vergleiche insbesondere M C G VIII, (1899) S. 145 ff. und 307 ff.

[2]) Abgedruckt zuletzt bei Kvačala, Pädagogische Reform des Comenius, 1903, I. Band, S. 182 ff, wo sich gerade zu der vorliegenden Frage eine reiche Ausbeute findet. Das Empfangsdatum ist falsch angegeben; statt 18. Juni muß es heißen: 18. Juli.

Wense war in demselben Jahre (1586) wie Andreae geboren. Beide lernten sich in Bad Griesbach kennen, als Andreae aus Italien zurückgekehrt war, wo er seine bekannte Umwandlung durchgemacht hatte. Es ist auffallend, daß in dieser Zeit auch Wense, der damals in Tübingen studierte, eine ganz ähnliche Sinnesänderung erlebt.[1]) Andreae führt dies hauptsächlich auf den Einfluß Hafenreffers zurück. Wense, der auch Andreaes nähere Bekanntschaft mit dem Herzog August vermittelte, hat sich bis an seinen jähen Tod Andreae gegenüber als ein treuer Freund bewiesen und ist ihm in Stunden der Not oft genug tatkräftig beigesprungen. Er verunglückte am 4. August 1641 in einem Mühlwerk. Offenbar unter dem unmittelbaren Eindruck der Trauerbotschaft schrieb Andreae seinen Nachruf, der im Jahre 1642 in den Amicorum funera im Druck erschien. Da das Schriftchen wenig bekannt ist, so mögen hier die auf die Vereinigungsbestrebungen bezüglichen Stellen in der Uebersetzung folgen:

„Von Tübingen geleitete er (Wense) die (altenburgischen) Prinzen heim . . . aber das höfische Leben stieß ihn ab, und weder das Geheiß von Kurfürsten und Fürsten noch die Ueberredungskünste seiner Freunde noch die glänzendsten Anerbietungen vermochten ihn dahin zurückzuziehen. Jedoch übernahm er eine Ratsbestallung in Altenburg. Wie er diesem Amte mit Recht und Gerechtigkeit oblag, das ausführlich darzustellen, kann hier nicht meine Aufgabe sein. Jedenfalls konnte ein so bedeutender und

---

[1]) Vergleiche hierüber und über Wenses Charakter die Leichenpredigt Wezels S. 28: „Als er aber zu Tübingen nicht alleine angezogenermaßen mit Herrn D. Hafenreffero, besondern auch mit mehren vortrefflichen christlichen Leuten und insonderheit mit D. Christoffero Besoldo und Johann Valentino Andreae, D. Jacobi Andreae Nepote, als mit welchen er noch stets schriftliche Korrespondenz gepflogen, in stetige Konversation geraten, hat er seine Art zu leben ganz geändert, von der Weltweisheit ganz ab und sich fast ganz auf die meditationes sacras begeben und darin sehr fleißig gelesen und sich geübet. Und wie sein Vetter Borries von Münchhausen, jetziger Droste zu Ertzen, welchen er allezeit hoch und wert gehalten, mit ihm gescherzet, daß das Leben und actiones seiner Jugend mit seinem jetzigen genere vitae nicht übereinstimmeten, hat er geantwortet: Talis natura fuissem, nisi ars me aliter educasset."

Und ebenda S. 28: „Dabeneben hat er zu allen Wissenschaften große Beliebung getragen. Zum Reisen und Malen ist er von Natur inkliniret gewesen, und wie er sich darin ferners zu Straßburg geübet, hat er's darin auf eine große perfection gebracht, hat sich in Mechanicis sehr delectiret und die fortification wol verstanden, seiner Sprachen und zwar der Hauptsprachen, Griechisch und Lateinisch, sehr fertig gewesen, auch Hispanicam und Italicam ziemlich excoliret, in jure auch wohl versiret gewesen."

S. 29: „In seinem Beruf und wie ihn Gott ad publica gefodert, ist er anfangs in der Annehmung der Hofmeistercharge bei dem Herzogen zu Sachsen-Altenburg sehr sorgfältig gewesen und endlich die Mühe aus den fundament, daß es eine unaffektirte vocacio Divina wäre, deren er folgen müßte, über sich genommen, darin er denn auch solchen Ruhm erlanget, daß ihn auch noch höhere Fürstl. Häuser in der gleichen Chargen gerne, wenn sie ihn nur hätten bewegen können, gebrauchet hätten."

sachverständiger Mann wie sein Kollege Tobias Adami[1]), mit dem ihn die engste Freundschaft verband, seine außerordentliche Tüchtigkeit, seinen ungemeinen Fleiß, seinen unvergleichlichen Eifer und seine unbestechliche Gewissenhaftigkeit in seinen freundschaftlichen Briefen mir gegenüber nicht genug rühmen. Es liegt ja auf der Hand, daß von einem Manne, der das praktische Christentum mit seiner amtlichen und gesellschaftlichen Stellung so geschickt zu verknüpfen wußte, überhaupt nichts ausgehen konnte, was mit Christi Lehre nicht in Einklang gestanden hätte. Auf diesen Quell mußte er sein ganzes Lebenswerk, seine Absichten und Pläne und die Veranstaltungen zurückführen, auf die er unter dem Beifall der Besten seiner Zeit und der Anhänger nicht des bloßen Wortchristentums, sondern der werktätigen Frömmigkeit, namentlich des seligen Johannes Arndt hinarbeitete, welch letzterer uns durch die Gnade des verflossenen Jahrhunderts geschenkt ist und in dem ich meinen Gönner und Vater in Christo erblicken muß. Zu diesem Ende war er darauf aus, eine Anzahl von Männern, die an der Besserung ihrer Zeit mitarbeiten wollten und konnten, in einer Art Bund zusammenzufassen. Ueber alle Gegenden Deutschlands zerstreut, sollten sie in einen Gedankenaustausch mit einander treten und als getreue Freunde über die im argen liegende Wissenschaft wie namentlich das christliche Leben und die Mittel, wie dem abzuhelfen sei, beraten. Denn als zu der Zeit eine sagenhafte Brüderschaft die sensationslüsternen Köpfe betölpelte, da glaubte er den rechten Augenblick gekommen und meinte (wie ich in meiner Christianopolis auf Seite 15 erwähnte): „Wenn etwas an der Sache zu sein scheint, dann können wir es ja versuchen und brauchen doch nicht erst auf jene Brüder zu warten!“, wobei er von der Ansicht ausging, wenn wir Christo ernstlich nachfolgen und unsere Sitten bessern wollten, dann könnte uns nichts hindern, es aus dem Evangelium zu lernen und nach dem löblichen Beispiel der Frommen ins Werk zu setzen. Aus diesen Erwägungen heraus entstanden die beiden Einladungen der Brüderschaft Christi sowie namentlich zwei kleine Schriftchen: Der Entwurf einer christlichen Sozietät und die Darbietung der christlichen Liebeshand.[2]) Sie gingen zwar von meiner Seite aus, doch war er mit ihrer Tendenz durchaus einverstanden. Wir nannten den Bund Civitas Solis in der beiderseitigen Absicht, es sollte sich eine Anzahl rechtgläubiger Lutheraner von hervorragendem Wissen, bewährtem Wandel, ohne Ansehen von Stand und Geburt, aber

[1]) Adami war wie Wense ein Schüler Thomas Campanellas.

[2]) Der erste Teil der Invitatio Fraternitatis Christi erschien bereits im Jahre 1617, der zweite im Jahre 1618; die Christianae societatis imago (oder idea) und die Christiani amoris dextra porrecta im Jahre 1620.

deutschen Stammes unter einer Art Gesetz und einem Oberhaupt (zu welchem wir wenigstens in unseren Gedanken den Herzog August von Lüneburg, diesen Phönix unter den Fürsten und die Personifikation unseres ganzen Planes, bestimmten) zusammentun, um mit Ernst der Pflege der unverfälschten Religion, der Besserung der eingerissenen Sittenverderbnis und der Wiederherstellung der in Verfall geratenen Literatur obzuliegen sowie angesichts der Wechselfälle des Lebens einander mit gegenseitigem Zuspruch beizustehen; die Begüterten sollten materielle Mittel, die minder Wohlhabenden ihre Arbeitskraft beisteuern und so die einzelnen Genossen aus dieser Gemeinschaft die Früchte christlicher Liebe, ehrbaren Vergnügens und gegenseitiger Hülfe ziehen.[1]) Diesem Plane hatten sich bereits in Tübingen Wilhelm Schickard, in Straßburg Matthias Bernegger, in Linz Johann Kepler, in Altorf Daniel Schwenter[2]) und an anderen Orten noch andere infolge meiner und Christoph Besolds Agitation angeschlossen und auch Wense führte uns aus seinen Kreisen immer neue Anhänger zu; aber dann brach das Unheil Deutschlands mit Macht los, verstörte alle diese, wie ich meine, nicht unlöblichen Versuche und warf meine Christianopolis über den Haufen. Auch mußte von unserem Vorhaben wohl etwas durchgesickert sein, und ich hatte davon nur Aerger und Verdruß. Wenn ich aber noch immer nicht von diesem Unternehmen lasse, so kann ich nicht einsehen, was dabei abgeschmackt oder auch nur unpassend sein soll. Ist es doch allen Kaufherren unbenommen, mit der Post einen Güteraustausch herbeizuführen, und uns sollte es nicht erlaubt sein, im gleichen Sinne zu verfahren, wo es sich um Geschäfte und Förderung des christlichen Reiches handelt? Und wenn ein deutsch empfindender Fürst, der sich durch heiße Frömmigkeit, tadellosen Wandel und wissenschaftliche Kenntnisse auszeichnet (drei Eigenschaften, die bei diesem Handel unerläßlich sind), sich dieses frommen und unverfänglichen Unternehmens annehmen will, wie sollte ich mich ihm da nicht willig und gern von ganzem Herzen laut ehrbaren Satzungen zu eigen geben?"

Diese Pläne Andreaes, die in den Jahren 1617 und 1618 unter dem Schleier des Geheimnisses behandelt worden waren,

---

[1]) „Civitas Solis dicta, utriusque hoc scopo, ut aliqui fide Lutherana orthodoxi, eruditione conspicui moribus probati, sine sortis et sanguinis discrimine, germani viri, sub societatis aliqua lege et capite (quod nostra quidem mente Augustus ille Lunaeburgicus, Principum phoenix, et viva hujus consilii Idea, destinabatur) coirent, qui et culturae verioris religionis, et correctioni solutorum morum, et restitutioni depravatarum literarum serio incumberent, mutuumque sese de rebus hinc inde versantibus commonefacerent, lautioris fortunae sumtus, tenuioribus operas conferentibus, singulis ex hoc collegio, charitatis Christianae, honestae voluptatis, et mutui auxilii fructum capientibus."

[2]) Die beiden letzteren sind in der Anlage zu dem Schreiben an Herzog August nicht aufgeführt.

konnten im Jahre 1642, nachdem sie in der beabsichtigten Form mißlungen waren, ohne Bedenken öffentlich erörtert werden. Für uns sind diese Bekenntnisse trotz des Mißerfolgs, den die Absichten erfuhren, u. a. deshalb wertvoll, weil wir daraus einige Namen solcher Männer kennen lernen, mit deren Hülfe Andreae seine neue Sozietät hatte begründen wollen. An erster Stelle stehen zwei Schüler Thomas Campanellas († 1639), des berühmten Verfassers der „Civitas Solis" und der „Universalis Philosophia", nämlich Wilhelm von der Wense und Tobias Adami, welch letzterer im Jahre 1622 Campanellas Gedichte zu Frankfurt herausgegeben hatte. Außerdem aber hatte Andreae von berühmten Zeitgenossen den Johann Kepler, den Entdecker der Gesetze der Planetenbewegung († 1630), den Straßburger Professor Matthias Bernegger[1]), den Tübinger Wilhelm Schickard, Daniel Schwenter in Altdorf und Christoph Besold in Tübingen († 1639) für die Idee seiner neuen „christlichen Brüderschaft" gewonnen. Es ist beachtenswert, daß die Mehrzahl dieser Männer bereits Brüder älterer Sozietäten war; abgesehen von Campanella, der einer der Führer der italienischen Akademie war, gehörte Tobias Adami (1580—1643), der als Rechtsgelehrter im Weimarischen Staatsdienst stand, schon seit 1629 der Sozietät „Zum Palmbaum" an, in deren Mitgliederliste seit 1631 auch Georg von der Wense, ein Verwandter Wilhelms erscheint. Matthias Bernegger war Mitglied der Sozietät „Zur Tanne" in Straßburg[2]), die eine Tochtergesellschaft des Palmbaums war; Johann Kepler stand ebenso wie sein Sohn Ludwig der „deutschen Sozietät" — so nannte sich die Sozietät des Palmbaums — nahe, und sowohl der Astronom Wilhelm Schickard (gestorben zu Tübingen 1635) wie der Mathematiker und Orientalist Daniel Schwenter[3]) († 1636), Professor in Altdorf, gehörten zu den Kreisen der Naturphilosophen und ihrer Akademien.

Als Andreae seine Pläne einer „christlichen Sozietät" — man achte auf den Namen — entwarf, war er noch nicht Mitglied der Sozietät des „Palmbaums", die ihn erst 1645 zum Beitritt einlud Gleichwohl hatten diese Brüder kein Bedenken, eine neue verwandte Lehrart, wie sie Andreae plante, zu unterstützen und wenn sie ihren Bund auch nicht eine „christliche Gesellschaft" nannten, so lagen doch auch ihnen die Ideen Christi vom Tempel der Weisheit und deren Verwirklichung am Herzen.

Die Verwandtschaft wie die Verschiedenheit der auf verschiedenen Wegen zu dem gleichen Ziele strebenden Sozietäten tritt darin klar zu Tage, daß Andreae den Johannes Arndt, den Verfasser der berühmten „Vier Bücher vom wahren Christentum" (geb. 1555, gest. 1621 als General-Superintendent zu Celle) als

1) S. MCG 1895, S. 149.
2) S. MCG 1895, S. 149.
3) Vgl. Keller, Comenius und die Akademien der Naturphilosophen. MCG 1895, S. 147.

seinen „Vater in Christo" bezeichnet. Die Färbung der Denkart bei Arndt und bei Campanella war trotz aller Verwandtschaft doch eine verschiedene.

Daß Andreae von Campanella beeinflußt war, ist bereits früher betont[1]); hier erklärt er selbst, daß er die neue Gemeinschaft auch unter dem von letzterem gewählten Namen anstrebte. Die Bezeichnung Civitas Solis verschwindet dann aber völlig; an ihre Stelle tritt die Bezeichnung Societas christiana, ein neuer Versuch wird Unio christiana genannt, als letztes Ziel schwebt aber immer die Christianopolis vor Augen und diese Bezeichnung wird denn auch zu allen Zeiten gleichbedeutend mit den drei anderen Namen gebraucht. So spricht oben Andreae beim Scheitern der Civitas Solis davon, seine Christianopolis sei über den Haufen geworfen; Pöhmer spricht in seinem Briefe an Andreae vom 5. Oktober 1640[2]) geradezu von der Beschreibung einer christlich-philosophischen Sozietät, wie sie Andreae in der Dextra amoris oder der Christianopolis gegeben habe; Andreae schließlich erhofft in einem Schreiben vom 9. Oktober 1642 an Herzog August eine Förderung der von ihm „Längst gesuchten Nützlichen werten Christianae societatis sive Unionis", nachdem er bereits in einem Briefe vom 1. Juni 1642 die Civitas Solis als „Unio Christiana" bezeichnet hatte. Civitas Solis, Societas christiana, Unio christiana sind also lediglich Bezeichnungen für Versuche, die zu dem Ziele der Christianopolis führen sollen. Wir haben danach in der Beschreibung dieser Christenstadt, die Andreae in der Vorrede zudem ausdrücklich für seine Freunde bestimmt, eine Programmschrift, die für die Beurteilung seiner Vereinigungsbestrebungen von ausschlaggebender Bedeutung ist.

Von den drei Bezeichnungen wird der Name Societas christiana und Societas Christiana et literaria am häufigsten gebraucht. Beides ist nicht immer der Ausdruck für ein und dieselbe Sache. Zuerst spricht Andreae in seiner Vita beim Jahre 1621 gelegentlich der Gründung des Färberstifts von einer Christiana Societas, als deren Ziele er werktätige Nächstenliebe, Pflege der Freundschaft und Abwehr der eingerissenen Sittenverderbnis hinstellt[3]). Dieselbe Bezeichnung gibt er diesem Institut bei seinem Abschied aus Kalw[4]). Wenige Zeilen nach der ersten Erwähnung, allerdings bei einem neuen Jahr, aber doch wohl in einem bewußten Gegensatz, spricht er von der Civitas Solis als einer Societas

---

[1]) Hullemann, Valentin Andreae als Pädagog, Leipzig 1893.

[2]) Kvačala, Reform, S. 172 u. 108.

[3]) „Caeterum majoris momenti fuit, quod sub id tempus adversis casibus opponendum putavi, nempe collectam ex civibus meis Christianam societatem *superiore anno delineatam*, quae deposita argenti aliqua notabili summa in praesens pauperum indigentiae succurreret; in futurum vero, si res ita ferret, vel accurrentibus necessitatibus subveniret vel posteris rectius prospiceret et una amicitiae constantiam servaret moribusque deviis occurreret."

[4]) „compositis utcunque societatis nostrae Christianae rebus."

quaedam literaria et christiana[1]), deren Ziele gegenüber denen der Färberstiftung dahin erweitert sind, daß sie sich der Pflege der wahren Religion und der Erneuerung der Literatur annehmen soll. Der Anstoß zu ihrer Gründung ist freilich sowohl nach dem Nachruf wie nach dem Briefe an den Herzog August durch die Rosenkreuzer-Sache gegeben, es wäre aber immerhin sehr auffallend, wenn beide Gesellschaften, deren Ziele, soweit das ihrer ganzen Natur nach möglich war, sich deckten und deren Gründung zeitlich so nahe zusammenfällt, nicht in näherer Verbindung miteinander gestanden hätten. Wense war nach Andreaes Angabe am 13. November 1616 aus Italien zurückgekehrt. Unmittelbar darauf (im Jahre 1617) erschien der erste Teil der Invitatio fraternitatis Christi. Die Christianopolis dürfte im Jahre 1618 entstanden sein, da die Widmung vom 1. Januar 1619 datiert ist. In der Vorrede wird die oben angeführte Aeußerung Wenses zitiert, die oben dahin erweitert ist, daß er den rechten Augenblick gekommen erachtete. Man wird daher die Gründung der Sozietät, wenn nicht bereits unmittelbar nach der Rückkehr Wenses, so doch spätestens im Jahre 1618 anzusetzen haben[2]). Das würde auch sehr gut zu der Notiz vom Jahre 1622 passen, wonach die Idee zur Gründung der Gesellschaft „olim“ konzipiert sei. Vergegenwärtigt man sich die idealen Zwecke der Sozietät, die namentlich auf ethische Ziele hinausliefen, so läßt sich sehr wohl verstehen, daß sie, um Einfluß auf die breiteren Massen zu gewinnen, Untervereinigungen gründete, die natürlich von den wissenschaftlichen Bestrebungen vollständig absehen mußten. Das Programm einer solchen Untervereinigung mußte sich demnach mit dem oben wiedergegebenen des Färberstifts berühren. In Vaihingen konnte Andreae an eine solche Gründung nicht denken. Kaum von dort „erlöst“ (am 5. März 1620 trifft er in Kalw ein und wird am 12. desselben Monats in sein Amt eingeführt), entwirft er bereits im Juni desselben Jahres mit einigen hervorragenden Gemeindemitgliedern die Grundzüge zu einer Sozietät, deren Ziele sich, abgesehen von den wissenschaftlichen Gesichtspunkten, mit denen der Civitas Solis decken. Man könnte sich danach fast versucht fühlen, zu glauben, daß die am 12. November 1621 unterzeichneten Puncten und Articul der Färberstiftung mit den Satzungen des großen, oder, wenn man so will, engeren Bundes nicht völlig außer Zusammenhang stehen. Als dann die „tempestas Martia“ hereinbrach, ging der große Bund aus den Fugen, während eine Institution, wie das

[1]) „Accessit aliud patientiae exercitium ex societatis cujusdam literariae et christianae olim conceptae ideae cum fidis paucissimis communicatae iniquiore interpretatione.“

[2]) Nach Andreaes Briefe vom 27. Juni 1642 liegt die Gründung 23 oder 24 Jahre, nach dem vom 1. Juni desselben Jahres dagegen schon 25 Jahre zurück. Man wird danach annehmen dürfen, daß der Bund sich nur sehr allmählich zusammenfand.

Färberstift, gerade wegen ihrer räumlichen Begrenztheit das Wüten „des vom Marte erregten Meeres" überdauern konnte. In der Nürnberger Unio christiana vom Jahre 1628 erwachte die Civitas Solis zu neuem Leben. Auch sie konnte sich eine Zeitlang halten, eben infolge ihrer räumlichen Begrenztheit. Es erscheint mir indessen zweifelhaft, ob diese räumliche Beschränkung eine ursprünglich beabsichtigte war. Sobald sich die Unio nicht auf Nürnberg beschränkte (und das hat sie ja von ihrer Gründung an nicht getan), konnte sie, ebensogut wie sie eines ihrer Mitglieder in Kalw sitzen hatte, auch nach anderen Städten übergreifen. In der Folgezeit sucht denn auch Andreae fortgesetzt den Herzog August, der ja bereits als Haupt der Civitas Solis gedacht war, zu gewinnen. Dieser vertröstet ihn aber auf ruhigere Zeiten und auch Andreae bescheidet sich schließlich: „haligonia huic rei debentur", erst muß sich der Sturm gelegt haben. (20. November 1642.) Nach dem Briefwechsel der beiden aus damaliger Zeit, namentlich den Briefen vom 1.[1]) und vom 27. Juni 1642 ist ein naher Zusammenhang zwischen der Civitas Solis und der Nürnberger Unio wohl kaum zweifelhaft, zumal Andreae auch in dem obigen Nachruf ausdrücklich erklärt, daß er an den Bestrebungen festhalte, wenngleich nunmehr das idem in Christo velle atque nolle in den Vordergrund gerückt wird. „Er, dessen Namen wir führen und bekennen, soll bestimmend sein für all unser Tun und Lassen." Andreae kehrt damit zu den Gedanken zurück, die er schon in der Einleitung zu seiner Christianopolis ausgesprochen hat.

In dieser Nachfolge Christi erblickt Andreae nach der genannten Einleitung auch den Endzweck des Rosenkreuzerbundes. Er begrüßt sein Auftreten, weil dieses die Wahrnehmung ermöglicht hat, „daß die Welt ihrer Sache keineswegs so durchaus sicher ist, wie sie gern den Anschein erwecken möchte, auch nicht so verbohrt in vorgefaßten Meinungen, daß man sie nicht eines anderen sollte belehren können, noch auch, und das ist die Hauptsache, daß man Christo allgemein so entfremdet sei, daß niemand seine Lehren, wenn sie nur jemand anbietet, annehmen und sein Leben fortan danach gestalten sollte". Wenn er von der Fraternität abrückt, so geschieht es, weil die Aeußerlichkeiten, die für den Geschmack der sensationslüsternen Köpfe bestimmt waren, für die Hauptsache genommen wurden. Den „rechten Augenblick" für die Gründung seiner Civitas Solis verdankt er ohne Frage der Rosenkreuzerbewegung. Inwieweit Andreae mit der letzteren zu tun hatte, soll hier nicht

---

[1]) Andreae dankt dem Herzog für studij mej in rem Christianam apud V. S. approbationem, regio munere insuper . . . contestatam . . . nec aliud habeo, quod rependam, quam idem in Jesu Christo velle et nolle sive UNIONEM CHRISTIANAM iam a Viginti quinque annis S. Tuae destinatam, sed temporis calamitate et Germaniae turbidine impeditam, cui nullos mundi thesauros contra habuerim, proxime cum bono Deo sistendam.

weiter untersucht werden. Daß die Fama auf ihn zurückzuführen ist, bleibt trotz aller Versuche, ihm die Verfasserschaft abzusprechen, wahrscheinlich. Ist er es doch auch, der die Fama diejenigen, die sie gerufen hat, nämlich die Dupierten entlassen (dimittere) läßt. Mir ist auch keine Stelle bekannt, wo Andreae seine Verfasserschaft ausdrücklich in Abrede stellte. Das hindert natürlich nicht, daß er mit der Entwicklung, die die Sache ohne sein Zutun genommen hatte, nicht einverstanden war, und insofern konnte er immerhin von einem indignum ludibrium (in früheren Jahren schien es ihm eher ergötzlich) sprechen oder in seinem Glaubensbekenntnis von 1639 erklären, risisse semper Rosaecrucianam fabulam et curiositatis fraterculos fuisse iusectatum, eine Erklärung, die übrigens in dem ziemlich gleichlautenden Testament von 1634 fehlt. Wenn ein unbefangener Leser daraus entnahm, Andreae wolle damit auch die Verfasserschaft der Fama ableugnen, so war das seine Sache. Jedenfalls kann man daraus keine Unwahrhaftigkeit Andreaes ableiten. Letzterer drückte sich auch sonst in heiklen Angelegenheiten sehr vorsichtig aus. Man vergleiche hierzu beispielsweise seine Bemerkung zum Jahre 1622 über sein Verhältnis zu den österreichischen Adligen, von denen doch damals eine ganze Anzahl der Civitas Solis angehörten, während man aus den angezogenen Aeußerungen Andreaes schließen mußte, daß sie über diese Bestrebungen überhaupt nichts wußten. Dem Wissenden war das Wenige genug, ein Mehr gefährdete nicht nur seine Person, sondern in noch erhöhtem Maße die von ihm vertretene Sache.

Über einen Plan zur Herausgabe der gesammelten Werke des Comenius.

Von

Prof. Dr. J. Kvačala in Dorpat-Jurgew.

Mit einem Nachwort von Ludwig Keller.

Bekanntlich reichen die Versuche, des Comenius Werke gesammelt herauszugeben, noch in seine Lebenszeit hinein. Auf die Aufforderung des Amsterdamer Stadtrats hat er sich entschieden, die pädagogischen und die pansophischen Schriften in je einem Foliobande zu vereinigen. In dem ersten Bande, Opera Didactica Omnia, haben wir einen wertvollen Beitrag zu einer Comeniusedition; zu dem zweiten kam der Autor nicht mehr, und auch die nicht, die mit der Ordnung und Drucklegung des zweiten Bandes betraut waren. Nachher aber kam es zu einer gesammelten

Ausgabe nicht mehr, wie oft auch die mannigfaltigsten Arbeiten von neuem gedruckt wurden. Die alten Ausgaben, zum Teil seit jeher selten, sind in neuerer Zeit vielfach verschollen oder schwer zugänglich; auch die größten Bibliotheken besitzen nicht eine vollständige Kollektion davon, ja auch unsere bibliographischen Verzeichnisse sind noch nicht definitiv sicher. Daß dadurch der wirkliche Fortschritt der Forschung, wenn auch nicht gehemmt, so doch bedeutend erschwert ist, liegt auf der Hand. Andererseits aber ist Comenius des Dankes der Nachwelt wert, daß sie ihn im wahren Lichte seiner Werke erkenne. Es könnte nun die Frage entstehen, wer wohl in erster Reihe dafür zu sorgen hätte; die Frage ist heute überflüssig. Die Zentralorganisation der böhmischen Lehrervereine in Mähren hat es beschlossen, dem berühmten Mähren durch eine Herausgabe seiner sämtlichen Werke ein Denkmal zu setzen, und sollte der Beschluß zu einem den berechtigten Erwartungen entsprechenden Ende führen, so würde der Pietät gegen den großen Philanthropen und Patrioten, wie auch dem wissenschaftlichen Interesse an seiner Person und seiner Lebensarbeit in gebührender Weise Rechnung getragen. Doch sind diese Werke so mannigfaltig, daß vor der Inangriffnahme der Arbeit viele Fragen erledigt werden müssen; und zwar, je offener und vielseitiger die Aussprache darüber sein könnte, um so geklärter könnte sich die vielfach schwierige Sachlage gestalten. Die genannte Zentralorganisation erkannte die Notwendigkeit einer solchen Beratung an, und am 21. und 22. Januar 1905 fand in Brünn eine Besprechung von mutmaßlichen Mitarbeitern an der geplanten Edition statt, an der bereits zu vielen Fragen eine Stellung genommen wurde, welche nachher von der genannten Vereinsorganisation gutgeheißen worden ist. Da es sich dabei um eine für weite Kreise interessante Angelegenheit handelt, die noch auf verschiedene Weise gefördert werden kann, so glaube ich, im Einvernehmen mit der mehrere Male genannten Zentralorganisation, darüber auch der größeren Öffentlichkeit eine Nachricht erteilen zu sollen.

1. Durchgedrungen ist der Gedanke, eine wissenschaftliche Ausgabe zu veranstalten, folglich jede Schrift in der Sprache, in der sie vom Verfasser selbst geschrieben worden, herauszugeben. Dabei soll aber, je nach Bedarf, eine (tschechische) Übersetzung die Schriften einem weiteren Publikum allgemein zugänglich gestalten.

2. Dem wissenschaftlichen Charakter der Edition würde eine chronologische Anordnung der Schriften am besten entsprechen.

Dagegen können aber sachliche wie auch technische Schwierigkeiten geltend gemacht werden. Sachliche: weil manche Werke lange Zeit in Arbeit gewesen, mehrere Male und wesentlich umgearbeitet worden sind. Gar manche Arbeit fehlt uns noch und wird vielleicht noch während der Edition aufgefunden werden. Technische: es kämen dabei, manchmal auch sprachlich, zu bunte Bände heraus. Und schließlich ist ja bei einer Gesamtausgabe die Frage nach der Anordnung der Bände keine wesentliche. Gewiß wäre für eine wissenschaftliche Ausgabe die rein chronologische Anordnung die ideelle Form. Unter den angegebenen Verhältnissen empfiehlt sich doch mehr die Einreihung der Werke nach sachlichen Kategorien in mehrere Abteilungen, innerhalb welcher dann die chronologische Ordnung leichter eingehalten werden kann.

3. Als Abteilungen werden zu gelten haben: I. Philosophische Schriften; II. Pädagogische, a) theoretische, b) Lehrbücher; III. Religiöse, a) theologische, b) asketisch-praktische; IV. Publizistische und historische Schriften (hierher sind auch die apokalyptischen zu nehmen); V. Korrespondenz.

4. Die einzelnen Schriften sollen mit historisch-sachlichen Einleitungen versehen werden, der Text selbst mit Erklärungen und Anmerkungen und mit Nachweisen über die Zitate. Bei wiederholten Auflagen: wo es genügt, mit Aufweisen der Varianten; radikale Umarbeitungen müßten begreiflich zu einem vollständigen Neudruck führen.

5. Zur Klärung der mannigfaltigen historischen und kritischen Fragen wäre eine vorbereitende Publikation in zwanglosen Heften „Archiv für die Geschichte und Kritik der Schriften des Comenius“ vorauszuschicken, welche die Ausgabe selbst von dem zuweilen etwas weitschichtigen gelehrten Material entlasten könnte; und während es der Qualität der Ausgabe selbst zu gute käme, doch auch an sich etwas abgeschlossenes und wertvolles böte. Die wichtigsten Themata solcher Untersuchung (etwa 20 an der Zahl) habe ich zur vorläufigen Orientierung zusammengestellt, sie betreffen zum Teil die Fragen nach dem Verhältnis der von Comenius herausgegebenen Schriften fremder Autoren zu den Originalen selbst.

6. Die genannte Zentralorganisation hat eine Ausgabe mit tschechischen Einleitungen und Anmerkungen u. s. w. im Auge, aber sie ist nicht gegen eine Parallelausgabe in einer anderen Sprache. Da der Text ohnehin in der Originalsprache gedruckt wird, so

wären ja bei der Veranstaltung einer solchen auswärtigen Ausgabe nur die oben erwähnten Einleitungen und Anmerkungen in die deutsche oder die lateinische Sprache umzuarbeiten. — Dies könnte man jedoch nur vornehmen, wenn man Sicherheit hätte, daß sich solch' ein Unternehmen bezahlt, beziehungsweise die Kosten nicht noch vermehrt. Ist eine kritische Comenius-Ausgabe ein in weiten Kreisen, auch außerhalb Mährens und Böhmens, empfundenes Bedürfnis, so müßte sich in dieser Beziehung innerhalb der folgenden Jahre die Sachlage klären. Denn eine Parallelausgabe, die gleichzeitig erscheinen müßte, könnte selbstverständlich auch das Gelingen des ganzen Unternehmens erheblich fördern. Dagegen steht es fest, daß die Zentralorganisation der Lehrer-Vereine Mährens sich mit einer nicht genügend gesicherten Parallelausgabe nicht noch mehr belasten wird.

8. Die Verteilung der Arbeit ist noch keine definitive. Der Unterzeichnete übernähme die Korrespondenz und im Notfalle die philosophischen Schriften; die pädagogischen würde Herr Professor Dr. J. V. Novák in Prag bearbeiten, der infolge seiner zahlreichen Arbeiten auf diesem Gebiete der beste Kenner der hierhergehörigen Texte ist; die theologischen Werke die beiden Herren Prof. Dr. J. Th. Müller-Herrnhut und Dr. G. A. Skalsky-Wien. Vereinzelte tschechische Schriften würden dem Herrn Kustos Ferd. Menčík in Wien und den Herren Direktoren Slaměník-Prerau und Zeiner-Wildenschwert anvertraut werden. Die eventuelle tschechische Übersetzung der nicht tschechischen Texte, wie auch die Herausgabe der wenigen theologischen Arbeiten wäre die Aufgabe des Herrn Privatdozenten Dr. E. Smetánka-Prag.

Aus dem Gesagten erhellt, daß die Gesamtausgabe erst im Werden begriffen, die Verteilung an die Mitarbeiter eine vorläufige und eine andere nicht ausschließende ist; auch die Anordnung der Schriften und Einordnung in Klassen ist keine unabänderliche. Hat auch die Zentralorganisation der böhmischen Lehrervereine in Mähren die Vorschläge der Beratung vom 20. Januar 1905 in Brünn angenommen, so können zweckmäßige Anträge, Ratschläge in irgend einer hier berührten Frage noch gehörig berücksichtigt werden, und sie würden es auch. Namentlich läge es an den deutschen Kreisen, die an der Sache ein Interesse finden, die Möglichkeit einer deutschen Parallelausgabe zu erwägen. Welcher Weg wäre hier der zweckmäßigste? In Deutschland, wo auch verwandte Aufgaben bereits auf verschiedene Weise ihre Lösung gefunden haben, wird

man, falls die Sache überhaupt Anklang findet, wohl auch in dieser Frage das richtige zu treffen wissen. Wird die Sache Anklang finden? Das soll sich eben zeigen. Die Zahl der Bände ist nach vorläufiger, durchaus nicht übertreibender Berechnung etwa 25. Das Schwergewicht bei der Berechnung der zu veranstaltenden Exemplare fiele demnach auf die Bibliotheken. Solche gibt es allerdings in Deutschland recht viele, und es wäre mit zu erwägen, daß die Gelegenheit zur Schaffung einer solchen Gesamtausgabe diesmal eine recht günstige ist. Es ist sehr fraglich, wann eine solche Gelegenheit wiederkehrt.

Nachwort.

Es ist selbstverständlich, daß wir innerhalb der C. G. den Plan einer Gesamt-Ausgabe der Schriften des Comenius nur auf das wärmste begrüßen können. Wenn der Zentralorganisation der böhmischen Lehrer-Vereine unter Zuziehung der besten Comenius-Kenner der Gegenwart die Herstellung einer solchen Ausgabe gelingt, so wird sie ihrem großen Landsmann wie sich selbst ein Denkmal errichten, das weit wertvoller ist als Statuen oder Denkzeichen aus Stein oder Erz. Das Eintreten der böhmischen Lehrer-Vereine für eine wissenschaftliche Aufgabe vom Umfang der geplanten Gesamt-Ausgabe, eine Aufgabe, wie sie bisher nur von staatlichen Akademien mit Hilfe öffentlicher Gelder in Angriff genommen zu werden pflegten, verdient auch dann noch vollste Anerkennung, wenn man im Hinblick anf die internationale Stellung und Bedeutung des Comenius die Wahl einer Weltsprache für Einleitung und Erläuterung als zweckmäßiger ansieht. Die Herstellung einer Parallel-Ausgabe in lateinischer oder deutscher Sprache bleibt ja allerdings möglich und im Interesse der Verbreitung der Schriften des Comenius unter den Kulturvölkern auf alle Fälle dringend wünschenswert. Es wird eine der Aufgaben unserer Gesellschaft sein, zu erwägen, auf welchem Wege sie die Veranstaltung einer solchen Ausgabe am zweckmäßigsten fördern kann, falls die Zentralorganisation der böhmischen Lehrerschaft in Mähren bei ihrem Entschluß beharrt. Inzwischen werden gewiß auch die oben erörterten Pläne zu festerer Gestalt gediehen sein und man wird erkennen, mit welchen Instanzen etwa seitens der C. G. oder eines für diesen Zweck zu wählenden Ausschusses über die Herstellung einer Parallel-Ausgabe in lateinischer oder deutscher Sprache verhandelt werden könnte.

Ludwig Keller.

Besprechungen und Anzeigen.

Alexander Wernicke, Schiller und der deutsche Idealismus. Zum 9. Mai 1905. (Abdruck aus den Bayreuther Blättern IV—VI.) Bayreuth 1905. Druck von Lorenz Ellwanger, vorm. Th. Burger. 60 S. gr. 8°.

Zweifellos eine der besten und angenehmsten Einführungen in die Gedankenwelt Schillers. Der Verfasser fußt nicht nur auf Schillers philosophischen Schriften, sondern auch auf den Gedichten und dem Briefwechsel mit Goethe, Körner und W. von Humboldt. Er verweist auch auf Kuno Fischer, Schiller als Philosoph, Heinrich von Stein, Goethe und Schiller, Karl Berger, Die Entwickelung von Schillers Ästhetik, Eugen Kühnemann, Schillers philosophische Schriften und Gedichte, Georg Simmel, Vorlesungen über Kant und auf seine eigenen Arbeiten: Kultur und Schule (1896), Richard Wagner als Erzieher (1899), Weltwirtschaft und Nationalerziehung (1900).

Wernicke gibt zunächst einen lehrreichen Überblick über die Entwickelung der Wissenschaft überhaupt und der Philosophie insbesondere vor Schiller. Darauf wird angegeben, welche Denker auf Schiller gewirkt haben: vermißt haben wir nur den Schotten Hume, der in Schillers Abhandlung Über Anmut und Würde zweimal angeführt wird, und von dem Schiller die Ansicht der Schönheit als einer Vorstufe der Wahrheit und der Sittlichkeit entlehnt zu haben scheint. Frühzeitig hat Schiller Rousseaus „Rückkehr zur Natur" umgedeutet: er nimmt an (vgl. den „Spaziergang") einen Fortschritt von der reinen Natur zur einseitigen, naturwidrigen Kultur und will schließlich Rückkehr zur Natur, zu einfachen, gesunden Verhältnissen, und damit zugleich zur echten, naturgemäßen Kultur. W. hebt hervor, daß der Ausdruck „schöne Seele" (belle âme) von Rousseau herrührt. Später, unter dem Einflusse Kants, sagt Schiller dafür: „ganzer oder vollendeter Mensch", ein Voranklang an Krauses Menschheitlehre und Menschheitbund. Sehr richtig ist die Bemerkung, Schiller sei schon vor dem Studium Kants ein Kantianer gewesen. Der oft mit Vorliebe betonte Widerstreit Kants und Schillers in Bezug auf Pflicht und Neigung bezw. Widerstreben wird von W. mehr als ein scheinbarer, denn als ein wirklicher hingestellt. Zugegeben wird, Kants Erklärung der Schönheit als einer Zweckmäßigkeit ohne Zweck sei nur negativ. Schillers Erklärung: „Schönheit sei Freiheit in der Erscheinung", wird als positiv und als Fortschritt über Kant anerkannt. Auch Schillers Verhältnis zu Goethe, ihre allmähliche, immer größere Annäherung wird mit feinstem Verständnis erörtert. W. scheut sich nicht, wo er entgegengesetzter

Überzeugung ist, Schiller zu tadeln, z. B. seine geschichtswidrige Überschätzung des Griechentums, sein Menschheitsideal, das später dem Ideale der einzelnen Völker gewichen sei. In letzterer Hinsicht können wir W. nicht zustimmen: uns gilt mit Krause nicht bloß das Ideal der irdischen Menschheit, sondern auch das der Allmenschheit des Weltalls von bleibender Bedeutung. In der Hauptsache aber ist W. mit Schiller einverstanden: den Idealismus Schillers, wie den Kants und Goethes, nennt er ein wertvolles Erbe, das jedoch immer von neuem in Besitz genommen werden müsse. W. findet keinen Anstoß an Schillers (und Kants) Behauptung, die Schönheit sei ausschließlich sinnlich, und an seiner Versicherung, die schöne Kunst und der ästhetische Genuß seien eine Eigentümlichkeit und ein Vorzug des Menschen, während sie reinen Geistern versagt seien.

Hier müssen wir unsere Abweichung bekennen. Mit Krause (vgl. Abriß der Ästhetik, Vorlesungen über Ästhetik und System der Ästhetik) setzen wir die Schönheit in die Gliedbaulichkeit (den organischen Charakter) oder, was im Grunde auf dasselbe hinauskommt, in die Gottähnlichkeit. Zur Gliedbaulichkeit gehört auch die Harmonie oder Vereinwesenheit, aber nicht nur der Teile und der Teilwesenheiten des Schönen miteinander, sondern auch des Schönen als des Ganzen mit seinen Teilen und Teilwesenheiten. Als eine grundwesentliche Eigenschaft alles Schönen erkennen wir ferner an seine „Freiheit“ oder Selbständigkeit (Absolutheit, Unbedingtheit). Aber die Freiheit „in der Erscheinung“ schreiben wir nur der am „Sinnlichen“ erscheinenden Schönheit zu. Es gibt aber auch eine Schönheit des Ewigen und des Unbedingten, Gottes und der Ideen.

Die bekannte Zusammenstellung der Ideen des Wahren, des Schönen und des Guten als entsprechend den drei Grundkräften des Geistes, dem Erkennen, dem Fühlen, dem Wollen, können wir nicht für zutreffend halten. Dem Fühlen entspricht nämlich nicht die Schönheit, sondern die „Seligkeit“. Das Schöne wird allerdings gefühlt, aber auch erkannt, gewollt und verwirklicht. Ebenso können und sollen auch das Wahre (die Wahrheit) und das Gute (die Sittlichkeit, die Tugend) gefühlt werden. Das Urteil über die Schönheit kann ein „Gefühlsurteil“ sein, braucht es aber nicht zu sein. Das Urteil des Schönheitkenners kann auf reiner Einsicht beruhen. Kants Schönheitslehre findet sich auch nicht in einer Kritik „des Gefühls“, sondern in der Kritik „der Urteilskraft“.

Ein Hauptmangel bei Schiller und Kant ist weiter die ganz überwiegende Nichtunterscheidung zwischen leiblicher und geistiger Sinnlichkeit. Sinnlichkeit ist vollendete Bestimmtheit oder Endlichkeit. Die geistige Sinnlichkeit ist die Inbildwelt oder Phantasiewelt. Diese steht auch reinen Geistern zu Gebote. Daher ist es körperlosen Geistern möglich,

zu dichten, innerlich Gemälde, Bildsäulen, Bauwerke, Tonstücke, Gebärden, Tänze usw. zu entwerfen. Wenn die Schönheit nur am Leiblich-Sinnlichen vorhanden wäre, könnte es auch eine „schöne Seele“ im strengen, eigentlichen Sinne nicht geben.

Wir halten es gerade, nachdem Schiller in letzter Zeit aus Anlaß der hundertjährigen Feier seines Todes so vielfach und zum Teil überschwenglich verherrlicht worden ist, für entschieden zeitgemäß, offen auszusprechen, was bei Schiller unhaltbar ist, und eine eingehende Untersuchung darüber anzuregen: es bleibt noch genug des Ewig-Wahren bei Schiller übrig, daß sich die erneute Vertiefung in Schiller reichlich lohnt, wozu u. a. Wernickes gehaltvolle und schön geschriebene Schrift willkommenen Anlaß bietet.

Dresden, im Juli 1905. Paul Hohlfeld.

Schiller, en lefnadsteckning af Cecilia Bååth-Holmberg. Stockholm. P. A. Norrstedt & S. 1905. 241 S. mit vielen Abbildungen.

Schillers hundertster Todestag hat nicht nur in Deutschland das Andenken unseres volkstümlichsten Dichters neu belebt; auch im Auslande ist des Tages und des Mannes gebührend gedacht worden. In Schweden, dessen geistiges Leben so viele Anregungen von dem „großen Vaterlande“, wie man dort Deutschland oft scherzweise nennt, empfangen hat, erschien zwei Tage vor dem Gedenktage in Stockholms Dagblad ein warm geschriebener Leitaufsatz von Frau Cecilia Bååth-Holmberg, die sich als Schriftstellerin in ihrem Vaterlande einen Namen gemacht hat und letzthin vom Könige durch die goldene Medaille für Kunst und Wissenschaft ausgezeichnet worden ist. Und von derselben Verfasserin kam um dieselbe Zeit ein Buch heraus, das Schillers bewegten Lebensgang ansprechend schildert und des Dichters Werke, ihre Entstehung und Bedeutung, eingehend bespricht. In edler Sprache und mit warmer Begeisterung für den Dichter geschrieben, ist das Buch wohl geeignet, auch im Vaterlande der Verfasserin Verständnis für den deutschen Dichter zu wecken, dessen „hoher Geist — wie es am Schlusse des Buches heißt — Führer und Mahner und zugleich Stütze ist nicht weniger für die Zeit, die da ist und die da kommt, als er es war für die Vergangenheit, und aus dessen Dichtungen fortwährend und mit lebendigem Klange des Mannes Stimme ertönt: Vivos voco.“ G. H.

Friedrich Zollinger, Sekretär des Erziehungswesens im Kanton Zürich, Johann Jakob Redinger und seine Beziehungen zu Johann Amos Comenius. Eine historisch-pädagogische Skizze aus dem 17. Jahrhundert. Zürich 1905. Druck und Verlag von Fritz Bamberger vorm. David Bürkli. VIII, 196, 4⁰.

Die Comenius-Gedächtnisfeier von 1892, für die Zollinger eine Arbeit über „Comenius als Pädagoge" veröffentlichte, wurde Veranlassung zur „Entdeckung" Redingers und seiner Beziehungen zu Comenius. Die angestellten archivalischen Forschungen ergaben soviel Material, daß der Verfasser in der Lage war, ein zusammenhängendes Bild des Lebens und der Wirksamkeit des Mitarbeiters des großen Propheten der Humanität zu entwerfen, wie es in dieser Schrift vorliegt. In den ersten 19 Abschnitten wird der Lebensgang Redingers dargelegt, in welchen die Besprechung seiner Schriften verflochten ist.

Redinger ist geboren in Ueftenbach bei Winterthur. Früh seiner Eltern beraubt, kommt er in das Haus des Pfarrers seines Heimatsortes, wird Theolog, macht die Prüfung als reformierter Geistlicher und zieht als Feldprediger vier Jahre mit seinem Söldnerregiment in die Kreuz und Quer. Des Kriegslebens müde, nimmt er eine Pfarrstelle in Uedorf bei Zürich an und beschäftigt sich hier mit vergleichenden Sprachstudien, die ihn zu der Überzeugung führen, daß die Wurzeln der lateinischen Sprache in der deutschen liegen. Den Nachweis dafür versucht er in der 1656 herausgegebenen Schrift: Latinischer Runs der Tütschen Sprachkwäl, oder: Latinisch-Tütsches Wortbüchlin: „In welchem durch ainen lichten griff mit etlich Hundert bispilen gewisen wird, wie die latinische Sprach us der Tütschen geflossen". In Amsterdam macht er die Bekanntschaft mit Comenius, der ihn veranlaßt, an der Verbesserung der Methode des Unterrichts, besonders in der lateinischen Sprache, mitzuwirken. Als Lehrer unter Comenius gab er in Amsterdam das Vestibulum des Comenius in holländischer Sprache heraus. Zum Rektor der Lateinschule zu Frankenthal in der Rheinpfalz berufen, entfaltete er eine reiche Tätigkeit. Neben der Schulleitung befaßte er sich damit, einzelne von Comenius in lateinischer Sprache verfaßten Schriften ins Deutsche zu übertragen und nach seinen Erfahrungen den praktischen Verhältnissen anzupassen, wie die „Comenische Sprach-Lehr", die Schola ludus, ein Büchlein über die Verwandtschaft der deutschen und lateinischen Sprache (s. Runs) und das Vestibulum.

Leider ließ sich Redinger von Comenius zu demselben blinden Glauben an die Weissagungen religiöser Schwärmer fortziehen, der beiden viel Ungemach und Verkennung zugezogen hat. Er unternahm mehrere Reisen nach Frankreich zum König und zum Erzbischof von Paris, nach Holland zu den Generalstaaten und selbst in das türkische Heerlager in Ungarn und bemühte sich, freilich vergebens, die maßgebenden Personen von der Wahrheit dieser Prophezeihungen zu überzeugen. Er wurde darüber zum Märtyrer, der sein persönliches Wohl und das seiner Familie seinem Fanatismus zum Opfer brachte, zuletzt wurde er in Zürich durch obrigkeitlichen Befehl von seiner Familie

getrennt und in das Spital eingewiesen, wo er die letzten 20 Jahre seines Lebens bis zu seinem 1688 erfolgten Tode zubrachte. Die Schilderung dieses Lebensganges ist so unmittelbar aus den Quellen geschöpft durch Auszüge aus den Schriften in dem treuherzigen schwyzer Tütsch, daß darin ein interessantes Stück Kulturgeschichte geboten wird, das die Verlagshandlung durch reichen Bilderschmuck noch besonders zu einem solchen zu gestalten sich bemüht hat.

Die Bedeutung Redingers wird im 20. Abschnitt dahin bezeichnet, daß er für die Verbreitung der comenianischen Reformgedanken bezüglich des Unterrichts in der lateinischen Sprache mit Eifer und Erfolg tätig war, teils als Schulmann und Sprachmethodiker durch seine Bearbeitung der Schulbücher des Comenius und durch seine Schultätigkeit, teils als Sprachforscher, der u. a. die Herstellung eines deutschen Wörterbuchs unter besonderer Berücksichtigung des Dialekts forderte. In dieser Hinsicht ist ihm ein Verdienst nicht abzustreiten.

Der Anhang enthält eine Korrespondenz des Comenius mit Redinger, die schon in der von Dr. Kvačala herausgegebenen Comenius-Korrespondenz veröffentlicht ist, einen Abschnitt aus Redingers deutsch-lateinischer Ausgabe der Schola ludus und die von ihm selbst erzählte Reise in das türkische Heerlager 1664. Das Ganze ist ein dankenswerter Beitrag zur Comenius-Literatur.

Eßlingen (Württemberg). Dr. Brügel.

Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Begründet von J. J. Herzog. In dritter verbesserter und vermehrter Auflage herausgegeben von Albert Hauck. 15. Band: Patristik bis Predigt. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1904. (820 S. Lex.-Okt.) Geb. 12 Mk.

Der neue, besonders für die Papstgeschichte (Paul, Pius) wichtige Band enthält wiederum verschiedene auf die vorreformatorischen religiösen Volksbewegungen bezügliche Artikel. Über die Pauperes catholici, eine Vereinigung früherer Waldenser, die unter Innocenz III. nach Aussöhnung mit der herrschenden Kirche den Zusammenschluß zu frommer Lebensführung fortsetzten, berichtet Zöckler. Bei Peter von Bruis, der im 12. Jahrhundert gegen das katholische Kirchentum auftrat und als Ketzer verbrannt wurde, läßt es S. M. Deutsch dahingestellt, ob er als Schüler Abälards betrachtet werden dürfe. Döllinger hat an Peter von Brius' Verbindung mit dem Katharertum gedacht, immerhin erscheint er als merkwürdige Persönlichkeit in einer Zeit großer Gärung. Als Verfasser einer wichtigen Quellenschrift über die Sekte der Petrobrusianer kommt hier Petrus der Ehrwürdige, Abt von Cluni, in Betracht, den Grützmacher in eingehender Weise würdigt. Über Jacobus Philippi aus Basel, den

Verfasser der bedeutsamen reformatorischen Schrift „Vita clericorum", der gegen Ende des 15. Jahrhunderts in enger Beziehung zu den Brüdern vom gemeinsamen Leben stand, handelt L. Schulze. Zu erwähnen ist auch S. Cramers Artikel über Pierre Poiret (1646—1719), bekannt als antikirchlicher Mystiker neben Gottfried Arnold und wegen seiner Beziehungen zu Frau Guyon und der Bourignon beachtenswert. Poiret ging von Cartesius aus, wurde daneben von Tauler und a Kempis beeinflußt und lebte seit 1676 in Holland. Nicht unterlassen sei ferner ein kurzer Hinweis auf Zöcklers gründliche Arbeit über Philo von Alexandrien und Carl Mirbts Aufsatz über den Pietismus am Schlusse des Bandes. G. F.

Bemerkungen und Streiflichter.

Im Januar 1905 waren 300 Jahre und im Juli 1905 250 Jahre verflossen, seitdem **Friedrich von Logau** zu Nimptsch in Schlesien das Licht der Welt erblickte, bezw. in Liegnitz als fünfzigjähriger Mann das Zeitliche gesegnet hat. Logau gehörte zu den sog. Sprachreinigern des 17. Jahrhunderts, die nach der Ansicht zeitgenössischer wie späterer Gegner durch ihre „kindischen Spielereien" den Anspruch auf ernste Beachtung verwirkt hatten. Tatsächlich ist Logaus Andenken ein volles Jahrhundert hindurch völlig verschollen gewesen und wenn nicht Lessing und Ramler, d. h. zwei Männer, die außerhalb des Kreises der zünftigen Gelehrsamkeit standen, hundert Jahre nach Logaus Tod des vergessenen Mannes Sinngedichte von neuem herausgegeben hätten, so wäre wohl noch heute von ihm wenig in den üblichen Handbüchern zu finden. Und doch ragt Logau sowohl als Dichter wie als Mensch aus seiner Zeit hoch empor und von seinen Sinngedichten verdienen manche den besten Erzeugnissen dieser Gattung, die die deutsche Sprache kennt, an die Seite gestellt zu werden. In Logaus Anschauungswelt spiegelt sich der Ideenkreis des Bundes, dem er seit 1648 unter dem Ordensnamen „der Verkleinerer" angehörte, auf das deutlichste wieder, auch versteht man das echt freundschaftliche, ja brüderliche Verhältnis, in dem er z. B. zu dem mit ihm am gleichen Tage aufgenommenen Herzoge Ludwig IV. von Liegnitz stand, erst dann vollständig, wenn man das Wesen und die Bedeutung und die mächtige erziehende Kraft dieser Brüderschaft kennt.

Über die **Veröffentlichungen** der C. G., insbesondere über die Vorträge und Aufsätze aus der C. G., sind abermals eine größere Zahl von Besprechungen und Anzeigen zu verzeichnen. Über Willy Pastors Aufsatz „Gustav Theodor Fechner und die Weltanschauung der Alleinslehre" (Berlin, Weidmann 1905) berichtet in der Christlichen Welt, XIX. Jahrg., Nr. 34 Reinhard Liebe und in der Literarischen Beilage zu der Lehrer-Zeitung für Thüringen u. s. w., 1905, Nr. 8, Dr. Hugo Göring. Über die Abhandlung von Paul Deußen, Vêdanta und Platonismus im Lichte der Kantischen Philosophie (Berlin 1904) veröffentlicht die Christliche Welt vom 18. Mai 1905, Nr. 20 eine Besprechung. — Über Ludwig Keller, J. G. Herder und die Kultgesell-

schaften des Humanismus (Berlin 1903) handelt Ernst Fischer in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 126, S. 221 f., ferner Paul Seliger in der Zeitschrift „Das literarische Echo“, VII. Jahrg. (1905), Nr. 21, sodann Alfred Heubaum in den Mitteilungen der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte, XV. Jahrg. (1905), sowie die Schlesische Schulzeitung, Jahrg. 1905, Nr. 13. — Über Keller, „Der Humanismus, sein Wesen und seine Geschichte“ (Berlin 1904), haben u. a. Berichte gebracht: Die deutsche Literaturzeitung vom 29. April 1905, N. 17, das Protestantenblatt, Beilage Nr. 20, vom 13. Mai 1905 und die Allgemeine Deutsche Lehrer-Zeitung, Nr. 20 von 1905.

Im Zusammenhange mit der erneuten Beachtung, die Schiller in Folge der Jahrhundertfeier zuteil geworden ist, hat auch die aus diesem Anlaß erschienene Festschrift der C. G. von Ludwig Keller, Schillers Stellung in der Entwicklungsgeschichte des Humanismus (Berlin, Weidmann 1905) vielfache Besprechungen erfahren. Wir wollen hier nur einige Zeitschriften und Zeitungen namhaft machen. Es haben sich darüber u. a. ausgesprochen: Max Koch (Breslau) in dem Literarischen Centralblatt (hrsg. von Zarncke) vom 20. Mai 1905, Nr. 21, ferner Alfred Heubaum (Berlin) in den Mitteilungen der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte, XV. Jahrg., 1905, Schönwald (Leubus) im Protestantenblatt, 38. Jahrg., Nr. 32 vom Jahre 1905, Rudolf Krauß in der Deutschen Monatsschrift für das gesamte Leben der Gegenwart, Juni-Heft 1905, S. 593 f., ferner Franz Strunz in den Mitteilungen für die Geschichte der Naturwissenschaften und Medizin, 1905, Nr. 15, sodann Karl Berger (Darmstadt) in der Zeitschrift „Das literarische Echo“, VII Jahrg. (1905), Nr. 22, ferner Friedrich Dernburg in der Literarischen Beilage des Berliner Tageblatts vom 5. August 1905, sodann Eugen Wolff (Kiel) in der Beilage zum Hamburgischen Correspondenten Nr. 18 vom 3. Sept. 1905, endlich eine Reihe nicht genannter Verfasser in der Zeitschrift „Das humanistische Gymnasium“, XVI. Jahrg. (1905), Heft IV, die „Literarische Rundschau für das evangelische Deutschland“, 1905, Nr. 5, die Vossische Zeitung vom 15. April 1905, die Deutsche Schulzeitung, Jahrg. 1905, Nr. 21, Westermanns Illustrierte Monatshefte, 1905, Nr. 585, S. 441 und die Allgemeine Deutsche Lehrerzeitung, 1905, Nr. 20.

Es ist erfreulich, daß die Frage nach Schillers Stellung in der Entwicklung der Geistesgeschichte, die wir an dieser Stelle zur Erörterung gestellt haben, so vielfachen Wiederhall in Zeitschriften und Zeitungen verschiedener Richtung gefunden hat, noch erfreulicher aber, daß anerkannte Literarhistoriker und Historiker wie Prof. Dr. Max Koch in Breslau, Prof. Dr. Alfr. Heubaum in Berlin, Archivrat Dr. Rud. Kraas in Stuttgart, Prof. Dr. Eugen Wolff in Kiel, Dr. Friedrich Dernburg in Berlin, Privatdozent Dr. Franz Strunz in Brünn u. A., die Antwort auf obige Frage, wie sie hier gegeben worden, im Wesentlichen für zutreffend halten, selbst wo sie die weitere Nachprüfung von Einzelnheiten wünschen. Im Gegensatz zu dem übereinstimmenden Urteile der oben genannten Literarhistoriker hat Oberlehrer Dr. Karl Berger in Darmstadt eine abweichende Meinung im „Litterarischen Echo“, VII. Jahrg. 1905,

Nr. 22, zum Ausdruck gebracht; er bedauert, daß „ein so besonnener Gelehrter, wie Ludwig Keller, der Gefahr nicht entgangen sei, die Dinge zu zwingen" und daß dessen Schrift überwiegend Kombinationen und Vermutungen biete, die der historischen Unterlage entbehren. Wir bitten unsere Leser, Bergers ersten Band über Schiller, München 1905, mit unserer Schrift zu vergleichen. Haben die oben genannten Autoritäten in der Beurteilung der vorgebrachten Tatsachen recht, so ist Bergers Buch in wesentlichen Teilen schon heute veraltet; hat Berger in der Ablehnung der neuen Tatsachen recht, so bedarf die völlige Ignorierung des Maurerbundes und seines Einflusses, wie sie Karl Berger in seinem Buch beliebt, keinerlei Berichtigung.

Berichtigung.

Im 3. Heft dieser Zeitschrift berichtet Heinrich Romundt über eine kleine, zum Gedächtnis Kants von mir veröffentlichte Schrift mit folgenden Worten (S. 194): „Goldschmidt läßt S. 35 Kant zu schreiben beginnen, als „der deutsche Rationalismus in höchster Blüte war". Wie indessen stimmt zu diesem Satze, sofern Goldschmidt dabei den Beginn von Kants Unternehmen in der Kritik d. r. V. (1781) im Sinne hat, daß der Mann, der durch sein Werk das „in höchster Blüte" Stehende zu noch größerer Blüte gebracht haben soll, von dieser seiner Zeit (1783) sagt, es ständen in ihr die Sachen der ganzen spekulativen Philosophie (auf deren Wiederherstellung eben Kant ausging) so, daß sie, so sagt er, auf dem Punkt sei, völlig zu erlöschen." In meiner Schrift steht aber unzweideutig: „Als er (Kant) zu schreiben begann, war der deutsche Rationalismus in höchster Blüte; es schien, als ob das Dogma der Schrift durch Dogmen der Vernunft abgelöst sei. Da wandte sich sein Blick, frei von historischer Blendung, zurück auf den Ursprung und die ersten Quellen aller Erkenntnis!" Hier steht also, was der geschichtlichen Wahrheit entspricht, daß Kant seine Tätigkeit eröffnete, als der deutsche dogmatische Rationalismus in höchster Blüte stand, und ebenso deutlich, daß er sich mit der Kritik der Vernunft von ihm abwandte.

Jene Gedanken sind also Eigentum des Herrn Referenten, wie andere auch, ich habe sie nicht zu verantworten. Wenn der Referent ferner selbst für die niedrige Region der „Maulwurfshügel" lobende Anerkennung findet, so macht das seinem guten Herzen alle Ehre. So schmeichelhaft dies Lob aber sein möchte, so muß ich es doch dankend ablehnen. Ich verdiene es nicht. So habe ich mich der bei meiner Schrift gerühmten „Worttreue" gar nicht befleißigt, während mir allerdings an Treue der Begriffe sehr viel gelegen ist. Der Referent kann sich an obigem Beispiel davon überzeugen, daß die „Worttreue" auch für ihn nicht ausreichend gewesen ist.

Gotha, Mai 1905. Ludwig Goldschmidt.

Druck von Denter & Nicolas, Berlin C.

Heynacher, Max. Goethes Philosophie aus seinen Werken. 428 S. Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1905. Preis 3,60 Mk.

Hume, David. Dialoge über natürliche Religion. Ueber Selbstmord und Unsterblichkeit der Seele. 165 S. Leipzig, Dürr'sche Buchhandlung, 1905. Preis 1,50 Mk.

Klapp, Ludwig. Jesus als Führer moderner Menschen. 24 S. Hamburg, Hermann Seippel, 1905.

Kühnemann, Eugen. Dr. Ausgewählte Briefe von Friedrich von Schiller. I. Bd. 226 S. II. Bd. 302 S. Hamburg-Großborstel, Verlag d. deutschen Dichter-Gedächtnis-Stiftung, 1905.

Larsen, Karl, Prof. Krieg und Menschen. Psychologische Bilder aus einem modernen Kriege. 60 S. Kiel, Lipsius & Fischer, 1905. Preis brosch. 1 Mk.

Lasson, Georg. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. II. Aufl. 522 S. Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1905.

Lentz, Alfred, Dr. Schiller als Mensch. Festrede gehalten bei der von der Stadt Hameln veranstalteten Schillerfeier am 9. Mai 1905. 10 S. Hameln, C. W. Niemeyer.

Loesche, Georg, Dr. Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Oesterreich. Jubiläumsband 1904. 434 S. Leipzig, Julius Klinkhardt.

Michelis, Wilhelm Heinrich. Antisophie. 45 S. Berlin, Georg Eichler, 1905. Preis 1 Mk.

Müller, Ernst, Prof. Dr., Schiller-Büchlein für Schule und Haus. 191 S. Leipzig, G. Freitag und Wien, F. Tempsky, 1905. Preis geb. 1 Mk.

Oppermann, Edmund. Friedrich Wilhelm Dörpfeld. A. u. d. T. Männer der Wissenschaft, Heft 3. 44 S. Leipzig, Wilhelm Weicher, 1905. Preis geh. 1 M.

Ostwald, Wilhelm, Dr. A. u. d. T. R. W. Bunsen. Männer der Wissenschaft, Heft 2. 40 S. Leipzig, Wilhelm Weicher, 1905. Preis geh. 1 Mk.

Pestalozzi, Johannes. „Das persönliche religiöse Bewußtsein und seine Bedeutung für die Kreise des Volksganzen und Weltganzen“. Denkschrift dem Evangelischen Oberkirchenrat in Berlin gewidmet. 8°. 50 S. Als Manuskript gedruckt.

Philosophische Bibliothek. Bd. 26. René Descartes' philosophische Werke. Erste Abt.: Abhandlung über die Methode. Neu übersetzt u. herausgegeben von Dr. Artur Buchenau. 8°. 70 S. Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1905. Preis 0,60 Mk.

Pick, Albert, Prof. Dr. Festschrift zum hundertsten Todestage Schillers. Schillers Reise nach Berlin im Jahre 1804. 60 S. Berlin, Ernst Siegfried Mittler & Sohn. 1905.

Religion und Weltliebe. Von einem Christen. Zweite Aufl. 8°. 46 S. Dresden, E. Pierson's Verlag (R. Lincke, K. K. Hofbuchhändler), 1903. Preis 1 Mk.

Romundt, Heinrich, Dr. Kants Kritik der reinen Vernunft abgekürzt auf Grund ihrer Entstehungsgeschichte. Eine Vorübung für kritische Philosophie. 8°. 112 S. Gotha, Verlag von E. F. Thienemann. Preis 2 Mk.

Riess, Max. J. Gottlieb Fichte. Ein Evangelium der Freiheit. III. Bd. 316 S. Jena und Leipzig, Verlag bei Eugen Diederichs, 1905.

Zwei Schriften des Münsterschen Wiedertäufers **Bernhard Rothmann.** Bearbeitet durch Dr. Heinr. Detmer (†) und Robert Krumbholtz. Gr. 8°. 132 S. Dortmund, Verlag von Fr. Wilh. Ruhfus, 1904.

Schäfer, Gustav, Kirchengeschichte. Der Entwicklungsgang der Kirche Jesu Christi in Umrissen und Ausführungen für Religionslehrer, Seminaristen und Präparanden. Dritte, vermehrte und verbesserte Aufl. 8°. 260 S. Langensalza, Hermann Beyer & Söhne (Beyer & Mann), 1904. Brosch. 2,50 Mk., geb. 3,50 Mk.

Scheumann, K. H. Von der Eroberung der Landschaft. Gedanken über ästhetische Naturauffassung. 40 S. Dresden-A., Gewerbe-Buchhandlung, Ernst Schürmann. Preis 80 Pfg.

Schiller-Reden gehalten von J. Grimm, L. Doederlein, F. J. Vischer, A. Stoeber, C. Grunert, K. Gutzkow, K. S. Schwarz, E. Curtius, E. Guhl, M. Carrière, R. Gottschall, W. Mangold, G. Zimmermann nebst Goethes Epilog. Gr. 8°. 144 S. Ulm 1905, Heinrich Kerler, Verlags-Konto.

Schläger, Friedrich. Schillerworte zum 9. Mai 1905, dem Tag der 100. Wiederkehr des Todestages des großen Dichters, aus Schillers Dramen. 156 S. Gießen, Emil Roth, 1905. Preis geh. 1 Mk. Kalikoeinband mit Goldpressung 2 Mk.

Schneider, Th., Oberlehrer. Michael Servet. Ein Vortrag gehalten am 28. Oktober 1903 zum 350 jähr. Gedächtnis seiner Verbrennung. 8°. 40 S. Wiesbaden, Verlag von Moritz & Münzel, 1904. Preis 70 Pfg.

Schuster, G. Zur Jugend- und Erziehungs-Geschichte Friedrich Wilhelms IV. und Wilhelms I. 1. Teil. A. u. d. T. Texte und Forschungen zur Geschichte der Erziehung und des Unterrichts in den Ländern deutscher Zunge VIII. Im Auftrage der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte herausgegeben von Karl Kehrbach. Gr. 8°. 114 S. Berlin, A. Hofmann & Co., 1904.

Spinoza, Baruch. „Ethik.“ Uebersetzt von Dr. Otto Baensch. 8°. 311 S. Leipzig, Dürr'sche Buchhandlung, 1905. Preis 3 Mk.

Stande, Paul. Die Bedeutung der Gleichnisreden Jesu in neuerer Zeit. Gr. 8°. 18 S. Langensalza 1903. Verlag von Hermann Bayer & Söhne.

Steinecke, O. Die Diaspora der Brüdergemeine in Deutschland. Zweiter Teil: Mitteldeutschland. Gr. 8°. Halle a. S., Richard Mühlmann's Verlagsbuchhandlung, 1905.

Stelling, H. Auswahl aus Bismarcks Familienbriefen. 8°. 152 S. Stuttgart und Berlin 1905, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger. Preis 1 Mk.

Stettiner, Paul, Dr. Der Tugendbund. 57 S. Königsberg i. Pr., Wilh. Koch, 1904.

Strunz, Franz, Dr. Die Psychologie des Joh. Bapt. van Helmont in ihren Grundlagen. Ein Beitrag zur Geschichte der Naturphilosophie. Gr. 8°. 15 S. Sonderabdruck aus der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Leipzig, K. Voigtländers Verlag.

Strzemcha, Paul. Friedrich von Schiller. Wilhelm Tell. Dritte Auflage. Leipzig, G. Freitag und Wien, F. Tempsky, 1905. Preis geb. 75 Pfg.

Vaihinger, Hans, Dr. und **Bauch, Bruno,** Dr. Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift. Bd. X. H. 3. Festheft zu Schillers hundertstem Todestage. 411 S. Berlin, Verlag von Reuther & Reichard, 1905.

Wehrmann, M. Die Begründung des evangelischen Schulwesens in Pommern bis 1563. 72 S. Berlin, A. Hofmann & Co., 1905. Preis 2 M.

Wernicke, Alexander. Schiller und der deutsche Idealismus, zum 9. Mai 1905. Abdruck aus den „Bayreuther Blättern IV—VI. Gr. 8°. 60 S. Bayreuth 1905. Druck v. Lorenz Ellwanger vorm. Th. Burger.

Wolff, Eugen. Schiller im Urteil des zwanzigsten Jahrhunderts. Stimmen über Schillers Wirkung auf die Gegenwart. 172 S. Jena, Herm. Costenoble, 1905.

Wolff, Walter. Beiträge zu einer Reformationsgeschichte der Stadt Aachen. Neue Folge. Heft 7. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1905.

Wohlrabe, Dr., Rektor. „Schillerbüchlein.“ Zum Gedenken der 100 jährigen Wiederkehr des Todestages des Dichters. Gr. 8°. 160 S. Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1905. Preis 60 Pfg.

Vogel, August, Dr. Ueberblick über die Geschichte der Philosophie in ihren interessantesten Problemen. I. und II. Teil. 127 und 200 S. Leipzig, Friedrich Brandstetter, 1905. Preis 1,60 Mk. bezw. 2,60 Mk., geb. 2 Mk. bezw. 3 Mk.

Vorländer, Karl. Immanuel Kants kleinere Schriften zur Logik und Methaphysik. Zweite Aufl. Leipzig, Dürr'sche Buchhandlung, 1905. Preis 5,20 Mk.

Zeitschrift des Mährischen Landesmuseums. Herausgegeben von der Mährischen Museumsgesellschaft. V. Band, I. Heft. Gr. 8°. Brünn, Druck von Rudolf M. Rohrer, 1905.

Monatsschriften der C. G. XIV. Band. Heft 9.

Monatshefte

der

Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.

Vierzehnter Jahrgang.

1905

Fünftes Heft.

Berlin 1905.

Weidmannsche Buchhandlung.

Der Bezugspreis beträgt im Buchhandel und bei der Post jährlich 10 Mark.

Inhalt.

Ziele und Aufgaben der Comenius-Gesellschaft.

Die C. G. hat den Zweck, die Entwicklung der religiös-philosophischen Weltanschauung der abendländischen Völker zu erforschen und damit die Geistes-Geschichte zum Range eines selbständigen Wissensgebietes zu erheben.

Die C. G. beabsichtigt insbesondere, die Weltanschauung und die Grundsätze des Comenius und der comenianischen Geistesrichtung, d. h. die Grundsätze der Humanität und des Humanismus und die Geschichte der Kultgesellschaften, die deren Träger waren und sind, wissenschaftlich zu untersuchen und klarzustellen.

Die C. G. hat sich die Aufgabe gestellt, in diesem Geiste bildend und erziehend auf das heutige Geschlecht zu wirken und zugleich eine Wissenschaft der Volkserziehung (Sozial-Pädagogik) als selbständigen Wissenszweig zu begründen.

Jahresbeiträge gehen an das Bankhaus **Molenaar & Co., Berlin C., St. Wolfgangstrasse.**

Die **Austrittserklärung** muß drei Monate vor Schluß des Kalenderjahrs erfolgen widrigenfalls der Beitrag noch für das folgende Jahr fällig bleibt (§ 4 d. Satzungen).

Satzungen, Werbeschriften und Probehefte versendet auf Anfordern die **Geschäftsstelle der C. G., Berlin-Charlottenburg, Berlinerstrasse 22.**

XIV. Jahrg. Berlin, den 15. November 1905. Heft V.

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft

Schriftleitung:
Dr. Ludwig Keller
Berlin-Charlottenburg
Berlinerstrasse 22.

Verlag:
Weidmannsche Buchhandlung
Berlin S.W.
Zimmerstrasse 94.

Die Monatshefte der C. G. erscheinen im Januar, März, Mai, Septbr. und November. Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre Jahresbeiträge. Bezugspreis im Buchhandel und bei der Post M. 10,—. Einzelne Hefte M. 2,—. Nachdruck ohne Erlaubnis untersagt.

Über Darstellung und Volkstümlichkeit von Kants Vernunftkritik.

Von

Dr. Heinrich Romundt in Dresden-Blasewitz.

1. Der hundertjährige Todestag Kants hat zum 12. Februar 1904 eine große Anzahl von Festreden und Zeitungsfestartikeln hervorgerufen, in denen der Versuch gemacht wurde, das Werk des Königsberger Philosophen einem größeren Kreise nahe zu bringen. Dabei dürfte sich schon manchem der Hörer und Leser selbst die Empfindung von einem gewissen Mißverhältnis aufgedrängt haben zwischen dem alten Ruhme Kants, sowie den neuen hochpreisenden Worten für ihn, und andererseits dem nur schwachen Eindruck von der Bedeutung des Werkes und des Mannes, den die gebotenen Darlegungen zu bewirken vermochten. Der Kenner und Freund von Kants großem Unternehmen aber wird hierdurch mit Notwendigkeit veranlaßt, darüber nachzudenken, wie diesem wirkliche Volkstümlichkeit, Verbreitung und ausgedehnte Wirksamkeit verschafft werden können.

Seltsamerweise ist über diese wichtige Frage, von Kant selber in seinen Schriften und in dem kürzlich in drei Bänden von der preußischen Akademie der Wissenschaften in großer Vollständigkeit veröffentlichten Briefwechsel abgesehen, in der

Literatur sehr weniges anzutreffen, am wenigsten in der neueren seit dem Wiederaufleben des Kantstudiums in den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts. In den ersten acht Bänden der Zeitschrift „Kantstudien“ z. B., die doch der Sache Kants, für welche jene Frage gewiß nicht unerheblich ist, dienen soll, dürfte schwerlich auch nur ein Wort darüber angetroffen werden.

2. Daß das Gesuchte nicht leicht zu erlangen sein wird, erhellt schon aus den Worten Kants in der Vorrede zur 2. Auflage seines grundlegenden Werkes, der Kritik der reinen Vernunft, von 1787 über diese: „die kann niemals populär werden“. Dieser Satz beweist, daß deren Urheber selber sich klar bewußt war, wenn auch ein Unternehmen, das jeden Menschen angeht, so doch dessen natürlicherweise unpopulären Anfangsteil in Angriff genommen zu haben. Zur Beruhigung für die Bewahrer und Pfleger dieser grundlegenden Arbeit selbst jedoch fügt der Philosoph sofort hinzu: „hat aber auch nicht nötig, es zu sein, weil, so wenig dem Volke die fein gesponnenen Argumente für nützliche Wahrheiten in den Kopf wollen, ebensowenig kommen ihm auch die ebenso subtilen Einwürfe dagegen jemals in den Sinn“. In beide gerät nur „die Schule, sowie jeder sich zur Spekulation erhebende Mensch“.

Hiernach dürfen wir Kants Gedanken etwa so formulieren: Durch das von ihm geschaffene Werk der Vernunftkritik und auf Grund dieses sei ein unbeschränkter Kampf der Geister für und wider in höchsten Fragen und Angelegenheiten der Menschheit möglich und auch ohne Bedenken auf hohen Schulen, Universitäten, zu entfesseln. Dem weiteren Publikum aber, als welches der Mittel sowohl an Zeit und Muße wie an sonstiger Ausrüstung zu einer gehörigen Führung des Prozesses entbehre, seien eben deshalb Streitigkeiten, z. B. über Freiheit des Willens und des von diesem abhängigen Tuns und Lassens, möglichst fern zu halten. Die Gesamtheit solle darum nicht leer ausgehen. Sie sei aber auf den großen Gewinn zu verweisen, der aus jenem Wetteifer und guten Geisteskampf in und zwischen den verschiedenen Fakultäten der Universität für künftig bessere zweckgemäßere Benutzung vorhandener guter Mittel populärer Art zu erhoffen ist. Z. B. würden Kirchen danach in Zukunft von Überlieferungen aus alter Zeit einen fruchtbareren öffentlichen Gebrauch machen, als Kant in der Vergangenheit und Gegenwart anzutreffen meinte, eine für Volk und Staat auf der ganzen Erde

sehr wichtige Sache. Zu solchem Gewinn gibt aber der Umstand Aussicht, daß Kant jenen Geisteskampf durch die Vernunftkritik im allgemeinen der Entscheidung fähig gemacht zu haben sich bewußt sein durfte.

Der Vernunftkritiker erhoffte also zwar auf Grund seines Werkes Förderung des Lebens überall, oben und unten, in engeren und weitesten Kreisen, aber überall nach den dafür jedes Mal vorhandenen Mitteln oder, mit anderen Worten, der Natur entsprechend, innerhalb der jeweiligen Verhältnisse, das heißt: in der Schule als einen belebenden Streit, in der Welt aber als eine durch dessen Ergebnisse belebte friedlich wetteifernde fruchtbare Tätigkeit.

3. Auf diese Weise mochte unser Philosoph für die Universität in Bezug auf höchste Fragen und Angelegenheiten der Völker und der Menschheit eine Verbesserung ihrer Lehrtätigkeit und Wirksamkeit und in Folge davon auch gegen früher unendliche Steigerung und immer zunehmende Befestigung ihres Ansehens und Einflusses hoffen. Von diesem allem ist nun aber mindestens zunächst und besonders in Deutschland und nicht am wenigsten, ja vorzüglich gerade infolge der Auffassung und Benutzung der Vernunftkritik, die jedoch Kant weder gewollt noch verschuldet hat, das völlige Gegenteil eingetreten.

So indessen mußte es kommen, wenn das Kantische Werk, was zwar bei dessen Dunkelheit und Schwierigkeit kaum zu erwarten war, wohl ein rasches allgemeines Aufsehen erregte, dieser unerwartete Erfolg aber in ungehöriger Weise nur benutzt wurde, um den uralten Zank und Streit der gemein-natürlichen Menschenvernunft mit sich selbst, der von jeher in der Philosophie zu Hause und nur zuletzt wegen seiner Hoffnungslosigkeit gänzlich erlahmt und fast erstorben war, als solchen neu zu beleben. Denn dann war vielmehr das Eintreten dessen zu befürchten, was der Vernunftkritiker ebenfalls 1787 im Fortgange des angeführten Satzes als den von jeher herrschenden gemeinen Zustand andeutet. Dies ist aber ein „Skandal, der über kurz oder lang selbst dem Volk aus den Streitigkeiten aufstoßen muß, in welche sich Metaphysiker — und als solche endlich auch wohl Geistliche — ohne Kritik unausbleiblich verwickeln".

Kurz: es gab nach Kant wiederum einen bösen Streit ohne Ende und ohne Hoffnung in der deutschen Philosophie, ja einen solchen, wie er zuvor noch nie erlebt war und aus dem wir hier

nur anführen wollen, daß gegen einen menschenvergötternden Idealismus, der sich selbst zuletzt „absolut" nannte, in den fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts sich ein ebenso schrankenloser „hanebüchener" Materialismus erhob. Hanebüchen nennt ihn Kuno Fischer in der Vorrede zu seinem Buche über Hegel 1901, vielleicht mit Anspielung auf den Namen des Verfassers von „Kraft und Stoff" (1855), Ludwig Büchner, und wundert sich höchlich über dessen Aufkommen nach Kants Vernunftkritik. Wir jedoch vermögen nach einem Fichteschen Idealismus, der die Welt allein aus dem bloßen leeren Menschenhirn abzuleiten sich herausnahm, uns darüber als über einen unvermeidlichen Gegenschlag nicht eben sehr zu wundern.

Und so auch nicht über das, was der Geschichtschreiber R. Haym nach der achtundvierziger Zeit in dem Buche „Hegel und seine Zeit", Berlin 1857, berichtet, daß das Reich der Philosophie, die Kant durch eine unerbittlich strenge Prüfung ihres Werkzeugs auf einen besseren Weg für immer und eine Heerstraße gebracht zu haben meinen durfte, sich im Zustande vollkommener Herrenlosigkeit befinde, „im Zustande der Auflösung und Zerrüttung". Dieser Zustand aber dauert an bis auf diese Stunde und wird ohne gründliche Wiederaufnahme der Arbeit, die Kant von 1781 bis 1793 geleistet hat, auch schwerlich ein anderer besserer werden.

4. Solches Schicksal legt den Gedanken möglichster Ablösung der Vernunftkritik von den Universitäten, die sich für deren Pflege zunächst so schlecht bewährt haben, nahe: das macht aber den Versuch notwendig einer Erleichterung von deren erster Form der Darstellung, die nach ihres Verfassers eigenem Geständnis von Grund aus unpopulär ist. Denn durch solche leichtere Darstellung allein könnte jenes Werk von den spekulativen Philosophen der hohen Schulen unabhängig gemacht werden, die Kant 1787 noch vertrauensvoll als ausschließliche „Depositäre einer dem Publikum ohne dessen Wissen nützlichen Wissenschaft", nämlich der von ihm begründeten Vernunftkritik, ansah.

Die gleichsam innere Möglichkeit einer zugänglicheren gemeinverständlichen Form aber scheint schon aus dem Inhalt und Gegenstand des Werkes zu folgen. Für dessen tiefe Volkstümlichkeit spricht z. B. auch folgende Stelle in dem kürzlich veröffentlichten Brief eines Geschäftsmannes, Johann Plücker in Elberfeld, an Kant vom 5. Januar 1796: „Auffallender habe ich

nie etwas als dero Schriften gefunden. — Neues haben Sie meinem Dünken nach mir nichts gesagt, weil es in mir lag, aber dasjenige geordnet, was, ich weiß nicht wie, alles in mir, möcht ich sagen, konfus durcheinander lag." Worauf der Philosoph ganz gegen seine Gewohnheit noch in demselben Monat antwortete: „Daß ich gleichsam nur die Hebamme Ihrer Gedanken war und alles, wie Sie sagen, schon längst, obwohl noch nicht geordnet, in Ihnen lag, das ist eben die rechte und einzige Art, zur gründlichen und hellen Erkenntnis zu gelangen."

Aber steht solchen Versuchen der Erleichterung nicht der von uns angeführte Satz von 1787 über die Unmöglichkeit der Popularität der Vernunftkritik schroff und ausschließend entgegen? Vielleicht doch nicht ganz so, wie es zunächst freilich den Anschein hat.

5. Zwar was der Philosoph in einem erst kürzlich datierten Brief von 1779 an seinen Schüler Marcus Herz schrieb, deutet wohl wesentlich nur auf eine von uns bereits erwähnte populäre Wirksamkeit der Vernunftkritik von mittelbarer Art hin. Wir meinen die Äußerung, er sinne seit einiger Zeit in gewissen müßigen Stunden auf die Grundsätze der Popularität — vornehmlich in der Philosophie und glaube, „aus diesem Gesichtspunkt nicht allein eine andere Auswahl, sondern auch eine ganz andere Ordnung bestimmen zu können, als sie die schulgerechte Methode, die doch immer das Fundament bleibt, erfordert".

Aber was er zwei Jahre später nach dem 11. Mai 1781 an Herz schreibt, daß er trotz der bleibenden Schwierigkeit von Kritik der Vernunft, der „Metaphysik von der Metaphysik", gleichwohl einen Plan in Gedanken habe, „nach welchem sie auch Popularität bekommen kann, die aber im Anfange, da der Grund aufzuräumen war, übel angebracht sein würde", das scheint sogar auf eine neue, allen zugängliche Fassung des grundlegenden Werkes selbst hinzuweisen. Nur hat Kant auch hier festgehalten und so stets als Nächstes und Unerläßliches, das auch immerfort gepflegt werden müsse und für dessen Pflege er 1787 wiederum zwischen Verteidigung des Ganzen und Aufhellung von Einzelheiten unterscheiden wollte, die Vernunftkritik in ihrer ganzen höchsten Strenge. Er drückt dies in dem Briefe von 1781 so aus: „Der Schule muß zuerst ihr Recht widerfahren, hernach kann man auch dahin sehen, daß man der Welt zu gefallen

lebe." Die Nachwelt wird noch einmal unserem Philosophen für diese Unerbittlichkeit danken.

Aus dem nun, was wir von ihm aus dem Jahre 1779 über die notwendig große Verschiedenheit der schul- und der weltgerechten Methode anführten, geht zwingend hervor, daß Kant bloße Abplattungen seiner grundlegenden Arbeit, die in den drei Kritiken enthalten ist, nimmermehr schon als volkstümliche Darstellungen kritischer Philosophie durfte gelten lassen. Es ist aber leider nichts anderes als solche Abplattung von Fichte an bis zu unseren Zeitgenossen, den Neukantianern, hin dem weiteren Publikum beschert worden. Kein Wunder auch, daß dieses sich wenig damit befreundet hat.

Auf eine zugänglichere weltgefälligere Gestaltung der Vernunftkritik selbst hat ihr Verfasser erst nach Vollendung von deren erstem schwierigsten Teil 1781 und wohl nur in der erwähnten Briefstelle hingewiesen. Es wäre aber nicht unmöglich und auch nicht unerhört, daß der Urheber eines Werkes Möglichkeiten einer anderen — hier einer volkstümlicheren — Fassung, die in diesem liegen und freilich von ihm selbst hineingelegt sind, trotzdem noch nicht hinlänglich gewürdigt hat. Darauf werden wir am Schluß zurückkommen.

6. Zu allen den genannten Bestrebungen, die auf Verbesserung der Darstellung seines Werkes und damit auf dessen populärere Wirksamkeit gerichtet waren, fühlte nun aber Kant sich selbst weit weniger berufen als zu der sicheren Grundlegung, die er von 1781 bis 1790 hin wirklich geschaffen hat. Und dies trotz der von ihm in seiner vorkritischen Zeit gelieferten mehrfachen Beweise eines leichteren ansprechenden Vortrags und obwohl er noch 1783 sich zu sagen getraute, daß er bei einigem Verzicht auf die von ihm immer mehr obenan gestellte Gründlichkeit seinem „Vortrage Popularität wohl hätte geben können".

Dem Gefühl der Schwäche in dieser Hinsicht hat der Philosoph öfter Ausdruck verliehen. Dieses ließ ihn, wenn es ihn auch nicht in der Gewißheit des schließlichen Sieges und danach stetigen Fortdauerns seiner Lehre wankend machte, doch daran zweifeln, daß er selber derjenige sein werde, der bereits den Sieg durchsetze. Er könne, fügt er an der betreffenden Stelle seines Nachlasses hinzu, verschiedene Fälle anführen, „wo nicht die Urheber der Verbesserung, sondern späterhin diejenigen, die nach

langem Widerspruch es wiederum neu fanden, solche auf die Bahn zu bringen, sie in Gang gebracht haben".

Das nächste Schicksal sollte nun freilich ein ganz anderes sein, nämlich sogar eine unverhofft schnelle günstige Aufnahme seiner Arbeit in der Welt; ja wir dürfen sie angesichts der Natur und Schwierigkeit des Geschaffenen ohne Bedenken eine allzu rasche nennen und zwar wegen der großen Gefahr, daß durch diesen Erfolg Unberufene zur Mitarbeit angelockt würden. Diese mochten zwar mit dem Werke Kants und auf dessen Kredit hin ihr eigenes Glück und eine glänzende Karriere in der Welt machen. Sie konnten jenem selbst aber leicht das von seinem Urheber von vorn herein gefürchtete Geschick nun nachträglich durch ihre Unzulänglichkeit und Verballhornung noch immer allzubald und für eine nur um so längere Zeitdauer bereiten, indem sie jenes schwer Verständliche und wenig Zugängliche mit in das Grab hineinzogen, das sie sich selber durch ihre Unbedachtsamkeit gruben.

7. Wir haben bei den letzten Worten das Verderben im Sinne, das unter den Jüngern und Helfern, nach denen Kant hoffend aussah, seiner Schöpfung vor allem ein Mann bereitete, der in den Grenzen seiner zwar sehr einseitigen Begabung von rednerischer Art ihr immerhin hätte nützen können: J. G. Fichte. Dieser Mann gewöhnte dadurch, daß er sich mit Kants Tat in einem zuvor kaum erhörten Grade identifizierte, und durch eine eifervolle Beredsamkeit für die übernommene Sache der Welt für mehrere Generationen an, von einer Kant-Fichteschen Philosophie zu reden, als wenn diese Namen wie die siamesischen Zwillinge nicht ohne einander sein könnten. Da aber sein Eifer für sein eigenes kleines Ich sehr viel größer war als seine Hingebung an das von ihm ergriffene große Werk, wie auch als seine Kenntnis und sein Verständnis von diesem, veranlaßte er noch dessen Schöpfer selber am Ende seines Lebens (1799), auf Fichte das italienische Sprichwort anzuwenden: „Gott bewahre uns nur vor unseren Freunden; vor unseren Feinden wollen wir uns wohl selbst in Acht nehmen."

Und dieser Ausruf war berechtigt. Denn das einzige, was Kants Sache durch Fichtes Rhetorik gewann, war größere Gemeinverständlichkeit, ein ohne entsprechende Gründlichkeit sehr zweifelhafter Gewinn, der von Kant sicherlich nicht geschätzt wurde und den wir in unserer Zeit der täglichen Überschwemmung mit

seichter Popularität auch nicht geneigt sein werden, hoch anzuschlagen.

Den Beweis des Mangels an Gründlichkeit bei Fichte hat Verfasser dieses in der Schrift „Kants Widerlegung des Idealismus. Ein Lebenszeichen der Vernunftkritik zu ihres Urhebers hundertjährigem Todestag“. Gotha, E. F. Thienemann 1904 (24 Seiten) zu geben versucht, worauf zu verweisen hier gestattet sei. Dort sieht man, daß und wie ein tiefer Idealismus, der gründliche Naturforschung nicht aus-, sondern einschließt, von Fichte in einen seichten, einseitigen und ausschließenden, den Kant schon zehn Jahre vor Fichte widerlegt hatte, verkehrt worden ist, und auch, daß die spätere deutsche Philosophie, die unter Ausschließung von Kant als bloßem Vorläufer von ihren Mitläufern gern die „klassische“ genannt wurde, trotz alles leidenschaftlichen Aufbäumens gegen Fichte zumal in dem talentvollen, aber wenig kritischen Schelling, von ihm nicht wieder hat loskommen können. Deshalb ist auch sie, von Kant 1787 in Fichte mit widerlegt, samt diesem in den fünfziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts zugrunde gegangen.

8. Das mutige Dichterwort im Vorspiel von Goethes Faust: „Das Echte bleibt der Nachwelt unverloren“ sollte sich aber auch an dem Werke Kants bewähren. Denn dieses stand nach dem elenden Sturze seiner Nachfolger und zwar nun ohne diesen „klassischen“ Anhang in den sechziger Jahren aus dem Grabe, in dem es zunächst mit diesem verschwunden war, wieder auf. Nach den abschreckenden Erfahrungen mit den nachkantischen Rhetoren und Sophisten aber werden wir uns nicht stark über die Abneigung wundern, bloß über Kant zu hören und nicht ihn selber. So entstand denn eine richtige „Kantphilologie“, deren zum großen Teil wenig genießbare Produkte freilich sich des Beifalls von Kant schwerlich erfreut hätten. Er sprach am Schluß seiner Preisschrift von 1791 über die Fortschritte der Metaphysik davon, daß die Vereinigung der Versuche und Urteile verschiedener „Künstler“ — nicht aber Pfuscher — nötig sei, um den Bau der Metaphysik „als ewig und unwandelbar zustande zu bringen“. Auf Künstler weisen leider meistens auch nicht die Bemühungen um größere Popularisierung der kritischen Philosophie zurück, die bei dem Wiedererwachen der Aufmerksamkeit weiterer Kreise nicht ausbleiben konnten, die aber als bloße Abplattungen des Kantischen Buchstabens, wenn auch in einem von Fichte etwas

abweichenden Stil, die Beachtung des Unterschiedes von Schul- und Weltbedürfnis, den Kant schon 1779 Herz gegenüber so weise betonte, allzusehr vermissen lassen.

Bei dem Wiederaufleben der Vernunftkritik in den sechziger Jahren trug sich aber etwas Merkwürdiges zu: es trat jetzt ein bis dahin fast übersehenes Moment von Kants kritischer Philosophie, dessen Beachtung Fichte schon wegen seiner sehr einseitigen Individualität ferne lag, mit elementarer Gewalt in den Vordergrund: nämlich gemeine Erfahrung und Natur, und zwar als entscheidender letzter Prüfstein für alle Annahmen theoretischer Art.

Am Ende von Abschnitt 5 nun haben wir auf unseren jetzigen Schluß in dem Sinne vorausgewiesen, daß wir meinen, es könne vermittelst rechter Benutzung dieses neuen Bestandteils der Vernunftkritik, der jedermann leicht zugänglich ist, die Form von deren Darstellung völlig erneuert und dem Kantischen Werke selbst, wenn auch nicht die allerbreiteste, so doch eine edle Volkstümlichkeit höherer Art mehr und mehr verschafft werden.

In dieser Richtung hat sich der Verfasser dieses Aufsatzes seit seiner Schrift im Jahre 1881 „Antäus. Neuer Aufbau der Lehre Kants über Seele, Freiheit und Gott" in verschiedenartigen Anläufen, zuletzt von 1900 bis 1905, bemüht, ohne daß in einer Zeit geistigen Katzenjammers und gedrückter Bankbruchstimmung, in der sich kaum der Mut zu dürftigster Kantphilologie fand und die leider noch immer andauert, eine allgemeinere Beachtung solcher Bemühungen sofort zu erwarten war.

Andere Bestrebungen um Herstellung größerer Gemeinverständlichkeit, Volkstümlichkeit und Wirksamkeit der kritischen Philosophie, die mehr im Sinne Kants in seinem Briefe an Herz von 1779 sind, würden ja durch die von uns befürwortete Arbeit, die auf deren Grundlage selbst gerichtet ist, nicht ausgeschlossen sein.

Die Anfänge der Tempelherrn in Deutschland und die Stellungnahme Friedrichs des Grossen.

Von
Ludwig Keller.

Wir haben früher an dieser Stelle die Anfänge der neueren Tempelherrn in Frankreich im 18. Jahrhundert eingehend behandelt[1]) und u. a. folgende Tatsachen bewiesen:

1. In Frankreich wie in anderen Ländern sind um dieselbe Zeit, wo die marianischen Kongregationen entstanden sind, unter verwandten Formen und zu gleichen Zwecken Kongregationen der höheren Gesellschaftsklassen ins Leben gerufen worden, die man rektifizierte Ritterorden nannte. Die Zeichen und Formen — es fallen darunter die Einrichtung der „unbekannten Oberen", die Erblichkeit des Großmeisteramts und das Amt des „Großkanzlers" auf — entsprechen denen der sogenannten dritten Orden (Tertiarier) der katholischen Kirche. Angesehenes Mitglied dieser Orden war der Gouverneur des Prinzen Karl Edward aus dem Hause Stuart, der schottische Konvertit Andreas Michael Ramsay, der mit den Stuarts einerseits und mit den leitenden Staatsmännern Frankreichs andererseits in sehr vertraulichen Beziehungen gestanden hat, zumal seit der Zeit, wo sich ein enges Bündnis dieser beiden Mächte und ein scharfer Gegensatz zu England entwickelt hatte, d. h. seit dem Beginn der dreißiger Jahre des 18. Jahrhunderts.
2. Seit der Mitte der dreißiger Jahre treten zu Paris zwei Logen und alsbald auch eine Großloge in das Licht der Geschichte, an deren Spitze die katholischen Parteigänger der Stuarts Macleane und Derwentwater stehen, und innerhalb deren Ramsay ein hohes Amt bekleidete. Zahlreiche Mitglieder der rektifizierten Orden (Tertiarier) und Angehörige der französischen Hofgesellschaft haben sich alsbald diesen Logen angeschlossen Die Großloge von England hat diese Logen nicht anerkannt.
3. Innerhalb dieser Logen tauchen sehr bald nach ihrer Begründung Versuche auf, eine Reform der Freimaurerei durchzuführen. Ramsay selbst hat in einer Logenrede auf die Tempelherrn verwiesen. Er hat dann in einer gedruckten Rede den Ursprung der Freimaurerei auf die Kreuzzüge zurückgeführt und die Kreuzfahrer „als unsere Vorfahren" bezeichnet, die mit Schwert und Kelle den Bau des Tempels angefangen haben.

---

[1]) Keller, die Tempelherrn und die Freimaurer in den MCG 1904, S. 161 ff., auch in den Vorträgen und Aufsätzen aus der C. G. XIII, 31 (Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1904) in Sonder-Ausgabe erschienen. Preis M. 1,50.

4. Alsbald nach dem Massenbeitritt der katholischen Ordensritter taucht in Frankreich in organischer Verbindung mit der neuen Großloge ein Orden auf, der die gleiche Symbolik, die gleichen Formen und Amtsbezeichnungen usw. wie der Orden des heiligen Lazarus aufweist und der in allen Punkten — auch darin, daß Fürsten die Novizengrade nicht zu durchlaufen brauchen und ohne Zeremonien aufgenommen werden können — den rektifizierten Ritterorden gleich ist. Dieser neue Orden heißt der „hohe Orden des heiligen Tempels".
5. Großmeister dieses neuen Ordens, in dessen Novizengraden maurerische Formen, Symbole und Namen zur Anwendung kommen, war lange Zeit hindurch der Prätendent Karl Edward aus dem Hause Stuart, und Großkanzler — so nennt er sich selbst — war dessen ehemaliger Gouverneur Andreas Michael Ramsay.
6. An der Durchführung der „Reform" — so nennt Ramsay selbst die Neubildungen — d. h. an der Einführung der Ritterbräuche als Teil der Freimaurerei und an der damit verbundenen Einführung katholischer Gebräuche ist Ramsay stark beteiligt gewesen. Er hat sich öffentlich als Anwalt der Freimaurerei, d. h. einer von seiner Kirche mit dem Banne belegten Verbindung, gegeben, in vertraulichem Briefwechsel mit dem Kardinal Fleury aber erklärt, daß der Orden eine für die katholische Kirche höchst nützliche Einrichtung sein werde.

Für die Zusammenhänge der Dinge und der wirkenden Kräfte ist es sehr bezeichnend, daß die frühesten außerfranzösischen Spuren des „hohen Ordens vom h. Tempel" uns in Toscana und zwar zu Florenz begegnen[1]), in demselben Florenz, wo der Prätendent Karl Edward aus dem Hause Stuart Residenz hielt und wo zahlreiche Freunde und Anhänger des ehedem selbst in Florenz tätigen Ramsay lebten und wirkten. Außer in Paris und in Lothringen, wo zu Luneville im Jahre 1738 eine große Versammlung der freimaurerischen Ordens-Ritter stattgefunden hat, begegnet uns der Orden zunächst in Florenz; eben Lothringen, das damals noch nicht formell zu Frankreich gehörte, war für die Stuarts gleichsam die Basis, von wo aus sie die Wiedergewinnung der Königskrone von England militärisch und politisch vorbereiteten.

Angesichts des Umstandes, daß die Verbindungen, die das Haus Stuart in Deutschland besaß, keineswegs so eng waren, wie seine französischen und italienischen Beziehungen, würde der Orden hier vielleicht von geringerem Einflusse geblieben sein, wenn nicht das Kurhaus Sachsen für die Interessen der Tempelherrn

---

[1]) Keller, die italienischen Akademien und die Anfänge des Maurerbundes in den romanischen und den nordischen Ländern. Vorträge und Aufsätze aus der C. G. 1905, 5.

wirksam in die Schranken getreten wäre, dasselbe Haus Wettin, dessen Mitglied, der **Marschall von Sachsen**, im Jahre 1738 der Mitbewerber Clermonts bei der Großmeisterwahl der Tempelherrn gewesen war.

Die Beziehungen, die das Haus Kursachsen seit dem im Jahre 1712 heimlich erfolgten Übertritt Augusts des Starken und seit der Erwerbung der polnischen Königskrone mit den Gesamtinteressen der katholischen Kirche verbanden, waren trotz gelegentlicher Schwankungen sehr enge.

Einer der natürlichen Söhne Augusts des Starken, der unter dem Namen des Grafen **Rutowsky** (geb. 1702) bekannt geworden ist, hatte fast bis zu seinem Mannesalter in Paris gelebt und war seit 1740 Kommandant der königlichen Leibgarde in Dresden geworden. Es ist wohl kein Zufall, daß, ebenso wie einst in Paris ein hoher Offizier der königlichen Leibwache Großmeister des freimaurerischen Ritter-Ordens wurde, so jetzt auch der Sohn König Augusts und Kommandant der Leibgarde in Dresden das gleiche Amt erhielt. Rutowskys Ruf war nicht der beste und sowohl der bekannte Ausspruch Friedrichs des Großen über ihn: „die Kanaille hat uns alles abgestohlen“, wie ähnliche Bemerkungen des englischen Gesandten in Dresden, Sir Charles Williams, beweisen, wessen man sich auf preußisch-englischer Seite von diesem Manne versah.

Es sollte sich zeigen, daß Graf Rutowsky nicht bloß Armee-Einrichtungen u. s. w. dem großen Könige abstahl, sondern daß er nach dem Vorbilde Friedrichs, der im Jahre 1740 für Preußen eine Großloge gestiftet hatte, auch für Sachsen etwas Ähnliches erstrebte.

Die **englische Lehrart** hatte zu Dresden ebenso wie in anderen Gegenden frühzeitig Fuß gefaßt. Gleichzeitig aber waren unter Förderung sehr einflußreicher Kreise diesen englischen Logen die „rektifizierten Logen“ — so nannten sie sich selbst — an die Seite getreten und es verdient Beachtung, daß einige Bräuche, die sonst nur bei den ritterlichen Tertiariern der römischen Kirche und deren Novizen, nicht aber in Logen englischer Lehrart nachweisbar sind, zuerst in Dresden auftauchen.[1])

[1]) Bei den Ritter-Tertiariern erfolgte die Erteilung des Bruder-Namens bereits bei der Einkleidung der Novizen; dieselbe Erscheinung findet sich in den „h. Orden des h. Tempels“ und deren Novizen, nämlich bei den „rektifizierten“ Freimaurern in Sachsen; sie muß schon in Paris üblich gewesen sein.

Als nun am 22. Juli 1741 die Dresdener Freimaurer zur Feier des Johannisfestes versammelt waren und gerade bei der Tafel saßen, verkündete Graf Vitzthum von Eckstädt, daß der Graf Friedrich August Rutowsky, der eine Enkelin des Oberkammerherrn von Vitzthum zur Frau hatte, ihn ermächtigt habe, zu verkünden, daß er, obwohl er es bisher verheimlicht habe, Maurer sei und geneigt wäre, die Würde des Großmeisters anzunehmen, wenn seine Wahl sofort erfolge. Die Versammlung vollzog die Wahl durch Zuruf, und bereits am folgenden Tage ward ihm das Dekret überreicht. Indem Rutowsky den Ritter d'Elbée, Chevalier de la Loge, zu seinem Vertreter ernannte, war die neue maurerische Oberbehörde, die neue Logen errichten konnte, konstituiert.

So leicht und rasch dieser Erfolg aber erzielt worden war, so heftig waren die Kämpfe und die Erschütterungen, die alsbald innerhalb der neuen Großloge entstanden.[1]) Überall fand der neue Großmeister Widerstand und eine Spaltung folgte auf die andere. Durch das ganze folgende Jahrzehnt ziehen sich die wachsenden Streitigkeiten hin und das Ergebnis war, daß am 22. August 1749 die Dresdener Loge zu den drei Schwertern ihre Arbeiten schloß und daß Rutowsky, der schließlich ein Großmeister ohne Tochterlogen war, sein Amt niederlegte. Der Versuch, die Freimaurer auf diesem Wege unter die Leitung des Befehlshabers der Leibwache zu bringen, mußte als gescheitert gelten.

Genau um dieselbe Zeit, wo Graf Rutowsky sein Amt niederlegte, taucht der Name eines neuen Großmeisters auf, nämlich der Name des Reichsfreiherrn Karl Gotthelf von Hund, Erbherr auf Lipse etc. in der Oberlausitz, der am 11. September 1722 geboren war und später königlich polnischer Geheimer Rat wurde.

Karl von Hund stammte aus einer kursächsischen Familie von Ehre, Ansehen und Vermögen und der junge Herr selbst war ein Mann von den besten Anlagen.

---

[1]) Wir besitzen einen Brief des Br. von Vieth an den neuen Großmeister vom 2. Juni 1742 und die Antwort des letzteren vom 22. dess. Monats. In Punkt 8 der Forderungen der Brüder der neuen Großloge heißt es: „die Loge zu den drei goldenen Schwertern protestiert gegen alle Beratschlagungen, Vorschläge, Wahlen u. s. w., die bei der Tafel vorgenommen werden“. Rutowsky errichtete aus seinen treuesten Anhängern eine besondere Loge in Dresden, unter deren Beamten auch ein „Bruder Küchenmeister“ und ein „Bruder Mundschänk“ erscheinen; die Protokolle bestätigen, daß in der Loge sehr viel getrunken wurde. Es war klar, wohin solche „Reformen“ zielten; das Wesen der alten Kultgesellschaften wurde planmäßig untergraben.

Seine Studienreisen hatten Hund im Jahre 1741 nach Paris geführt, wo er in der Kolonie kursächsischer Landsleute, die im Marschall von Sachsen ihr vornehmstes Mitglied besaßen, verkehrte; man weiß, daß eben in diesen Kreisen damals viel von den „rektifizierten Logen“ die Rede war.

Im Herbst 1741 versammelten sich in Frankfurt a. M. zur Kaiserwahl die Diplomaten aller Länder, und es ist sehr kennzeichnend für die politische Bedeutung, die man von seiten Kursachsens und seiner Verbündeten der Sozietät, deren Mitglied Friedrich der Große einige Jahre früher geworden war, beilegte, daß der kursächsische Geheime Rat Graf von Schönborn während des Reichstages in Frankfurt eine Loge errichtete, deren Mitglieder unter anderen die Prinzen Georg und Friedrich von Hessen-Darmstadt und Prinz August von Baden wurden. In dieser Loge, die auch politische Freunde Preußens heranzuziehen suchte — man hoffte auf diesem Wege nützliche Kenntnisse zu gewinnen — ward am 18. Oktober 1741 der junge Freiherr von Hund aufgenommen.[1] Im Sommer 1742 ging Hund nach Holland und England und von da abermals nach Paris.

Wir wissen aus den Tagebuch-Aufzeichnungen des gleichzeitig mit Hund in Paris weilenden Anton von Geusau, mit welchem Eifer die katholische Propaganda damals unter den jungen Protestanten von Adel in Paris arbeitete.

Besondere Mühe gab sich um die Bekehrung beider Herren der aus der Geschichte der Tempelherrn wohlbekannte Andrew Michael Ramsay; dieser aber — und das ist das Merkwürdige — beschränkte sich nicht auf diese Bekehrungs-Versuche, sondern er machte den jungen Sachsen von Adel auch „das Anerbieten, daß er als Großkanzler der französischen Freimaurer sie unter dieselben aufnehmen wolle, weil er sie für recht würdige Mitglieder halte.“[2] Da dies Anerbieten vor den später einsetzenden Bekehrungs-Versuchen erfolgte, so muß Ramsay der Meinung gewesen sein, daß der Eintritt in diejenige Loge, deren Kanzler er war, als Vorstufe für den Eintritt in die katholische Kirche Dienste leisten werde.

---

[1]) Heinrich Lachmann, Geschichte und Gebräuche u. s. w., Braunschweig 1866, S. 16.

[2]) So nach Geusaus eigenen Worten bei Büsching, Beyträge zur Lebensgeschichte denkwürdiger Personen. Halle 1785 II, 147.

Die Versuche, welche diese beiden jungen Deutschen „auf eine gute Art von sich ablehnten“, waren keineswegs überall erfolglos und es ist Tatsache, daß andere junge Herren von Adel zuerst in die französischen Logen und dann in den Schoß der Kirche geführt wurden. Ramsay führte sich mit besonderer Vorliebe bei Protestanten als Freimaurer ein, er fand auch als solcher dort leichteren Eingang wie als Ordens-Ritter des h. Lazarus, da diese als Streiter für den katholischen Glauben bekannt waren.

Zu den protestantischen Deutschen, die erst Freimaurer und dann heimlich Konvertiten wurden, gehörten in jenen Jahren Karl von Hund und dann später der Freiherr von Starck, den wir noch kennen lernen werden.

Der junge Hund — er war damals etwa 20 Jahre alt — erfreute sich der besonderen Teilnahme seiner Freunde. Eben in den Monaten, wo er seinen Glauben abschwor — wir wissen nur, daß es 1743 geschah, den Monat kennen wir nicht — ward er auch zum Stuhlmeister einer Loge (Loge étrangère nannte sie sich) von jungen Ausländern in Paris befördert und er half bei der Begründung einer weiteren Loge zu Versailles mit seinen reichen Mitteln tatkräftig mit.

Es waren dies die Jahre, wo die gesamte katholische Welt auf die Wiedergewinnung der Krone Englands durch die Stuarts hoffte, und nach der Ankunft des Prätendenten Karl Edward in Paris, die etwa im Januar oder Februar 1744 erfolgte, war eben diese Stadt das Hauptquartier der gesamten Aktionspartei. Der erste Feldzug, den König Ludwig XV. für die Stuarts unternahm — die französische Armee ward von Moritz von Sachsen geführt — begann bekanntlich im Jahre 1744.

Wenn nun Hund, den wir als wahrheitsliebenden und ehrenhaften Mann kennen, selbst erzählt, daß er im Jahre 1743 in Paris „vom Lord Kilmarnok, einem Offizier der blauen schottischen Garde, der nachmals enthauptet wurde, in Gegenwart des Lord Clifford, der bei der Ceremonie priorisierte“, in den „Inneren Orden“, d. h. in den Ritterorden aufgenommen worden sei, so werden diese Angaben dadurch bestätigt, daß Hund ein in Chiffern geschriebenes Patent besaß, das die Unterschrift des auch sonst bekannten zweiten Sekretärs des Prinzen Karl Edward, nämlich des Mr. Andrew Lumsden (Lumisden) trägt.[1]) Durch dieses

[1]) Das Patent ist abgedruckt bei Schröder, Materialien II, 28 f.

Patent ward Hund zum „Heermeister der VII. Provinz“ — Hund selbst nennt sie die „Provinz Deutschland“ — ernannt.

Von dieser Zeit an stand Hund, wie urkundlich feststeht, mit den Personen, die dem Prätendenten nahe standen, wie z. B. mit der Familie der Montgomery, in regelmäßiger Verbindung und zahlte nach Paris große Teile seines Vermögens. Als im Jahre 1750 ein schottischer Offizier O'Keef, der bei Culloden für Karl Edward gefochten hatte, als Beauftragter des Ordensmeisters die VII. Provinz bereiste, beehrte er auch den Herrn von Hund auf dessen Schlosse Unwürde mit seinem Besuche. Es war die Zeit, wo Graf Rutowsky das Großmeisteramt von Sachsen niederlegte und Hund neben seiner Heermeisterwürde auch die Großmeisterschaft in Sachsen überkam.

Seit dieser Zeit beginnen die Bemühungen des neuen Großmeisters auch in Deutschland und zwar zunächst in Kursachsen, den Rittern des heiligen Tempels die Leitung der „simplen Freimaurer“ — wie man in den Kreisen der Ritter zu sagen pflegte — in die Hände zu spielen, Bemühungen, die wohl kaum den tatsächlich erzielten Erfolg gehabt haben würden, wenn Hund nicht die kräftige Unterstützung Kursachsens und der einflußreichen Familie von Schönberg (Schömberg) gefunden hätte.

Nach Ausweis der uns erhaltenen „Regula et Statuta Sanctissimi Ordinis“ und der „Leges conscriptae, quae adhibent ad ejusdem VII. Provinciam“ standen im Jahre 1754 an der Spitze des „hochheiligen Ordens vom Tempel zu Jerusalem“ neben Hund als Heermeister der königl. polnische Präfekt der Oberlausitz Wolf Christian Freiherr von Schönberg und der königl. polnische Leutnant Joh. Georg von Schmid. Außerdem aber gab es ein leitendes Mitglied, nämlich den Grafen Heinrich Adolph von Schönberg, Hauskomtur von Meißen, der kursächsischer Konferenz-Minister und Wirkl. Geheimer Rat war und dem Hofe sehr nahe stand, und dessen Bruder (geb. 1726) französischer Generalleutnant war.

Hund begann damit, daß er zunächst einige königlich polnische Offiziere, welche, wie Hund selbst, Mitglieder seiner Loge in Unwürde waren, in aller Stille in den „Innern Orden“ aufnahm; es war nicht schwer, diesen Offizieren — es waren darunter zwei leibliche Brüder namens Schmid — die Aufnahme in eine hochadlige Rittergesellschaft als hohe Gunsterweisung erscheinen zu lassen.

Alsbald ging Hund einen Schritt weiter, indem er eine Versammlung — man nannte das einen Konvent — berief, der festere Normen schaffte. Es sind einige Aktenstücke dieses Konvents, insbesondere die „Proponenda" vom Februar 1754 erhalten[1]), die wichtige Aufschlüsse über die „Tempelherrn" enthalten.

Zunächst geht daraus hervor, daß die letztvorhergegangene Konferenz des Ordens — Jahr und Tag dieser Konferenz fehlen — in Dresden abgehalten, und daß daselbst wichtige Beschlüsse gefaßt worden waren. Über die Organisation, wie sie damals war, ergeben die Akten folgendes: an der Spitze stand der „Oberste Großmeister aller Tempelherrn", dem ein „großer Rat" zur Seite stand; der Sitz des letzteren war damals London; die bezüglichen Namen fehlen. An der Spitze der VII. Provinz (Deutschland) stand als Heermeister von Hund, der zugleich die Würde eines „Großvisitators des Ordens" besaß. Nach ihm folgten 1. der Prior, 2. der Subprior, 3. der Ordens-Kanzler; der Prior war damals zugleich Ordens-Marschall. Dem Heermeister stand ein Provinzial-Kapitel zur Seite, dem ein „Decanus" präsidierte, der zugleich „Visitator perpetuus Provincialis" und „Provisor Domorum" war. Es gab in dem „hohen Orden des heiligen Tempels zu Jerusalem" ebenso wie im Lazarus-Orden Präbenden, damals in der VII. Provinz mindestens neun, deren Einkünfte an verdiente Ritter verteilt wurden. Der hohe Orden besaß eine feste Ordens-Regel. Innerhalb des Ordens gab es Groß-Komture, Hauskomture, Ritter und Novizen. An der Spitze der „Novizen" stand nach § 15 der Proponenda ein „Logenmeister". Der Prior von Schönberg erhielt nach dem Beschluß des Konvents den Auftrag, ein „Ceremoniell festzusetzen, nach welchem man Novizen in der Regel inskribieren könnte, auch zu determinieren, wie man denselben eröffnen könne, daß sie außer ihrem Obermeister Obere hätten, auch was ihnen von der inneren Verfassung des Ordens für Gedanken beigebracht werden sollen".

In der Sprache des Ordens hießen die „Logenmeister", wie aus anderen Stellen der Proponenda erhellt, Hauskomture, und demgemäß die Logen „Hauskommenden". Die Proposition fordert in § 9, daß in Sachen der Errichtung solcher Hauskommenden auf Grund eines Generalplans resolviert werde. Auf Grund einer im § 24 der Proposition aufgestellten Forderung verfaßte der Prior von Schönberg ein Ceremoniell, nach welchem die Logen

[1]) Schröder, Materialien I, 203 ff.

der Freimaurer, die unter den Hauskomturen stehen, in Zukunft zu konstituieren wären. Auch verlangte die Proposition, daß ein „ordentlich Patent“ ausgefertigt werden solle, „welches man den Freymaurern zeigen könne“.

In den dem § 24 vorangehenden und mit ihm zusammenhängenden Paragraphen werden in der Proposition folgende Forderungen aufgestellt:

§ 22.

„Nicht weniger ist ein Regulatif zu treffen, auf was Weise und in wie weit Leute unter dem ehemals gebräuchlichen Namen der Layenbrüder zu recipiren, welche ohne strikte Obedienz und innere Gemeinschaft mit dem Orden selbem gleichwohl a Consiliis und nützlich sein sollen.“

§ 23.

Wird zu erwägen sein, ob und auf was Art denen um den Orden sich verdient gemachten Rittern eine Erkenntlichkeit zur Belohnung sowohl als auch zur Aufmunterung zuwachsen, auch ob denen Layenbrüdern gleiche Vortheile hierinnen zugestanden werden können.“

Die Novizen, die unter Leitung der Logenmeister standen, waren, bis sie Profeß getan hatten und in den Orden aufgenommen worden waren, Laienbrüder des heiligen Ordens. Es ward den beim Konvent versammelten Rittern ausdrücklich ans Herz gelegt und ihnen empfohlen, in allen Logen Bekanntschaften anzuknüpfen, um den Orden zu vergrößern. Logen oder einzelne Freimaurer der „laten Observanz“ — so nannten die Ritter-Freimaurer die übrigen Lehrarten — welche sich unter dem Einfluß des hohen Ordens vom h. Tempel und auf dessen Versprechungen hin bereit erklärten, sich „rektifizieren“ zu lassen, mußten eine „Obedienz-Akte“ unterzeichnen, durch welche sie der früheren Maurerei entsagten und den unbekannten Oberen des Ordens unbedingten Gehorsam versprachen.

War dies geschehen, so hatten alle „rektifizierten“ Freimaurer die Möglichkeit, bis zur höchsten Stufe der strikten Observanz vorzudringen, d. h. in den Grad der „Equites professi“ aufgenommen zu werden. Bei der Ablegung des Professes wurde der Aufzunehmende mit einem weißen Mantel bekleidet und das Kreuz ward ihm zum Kusse vorgehalten. Dann ward ihm die „Forma

professionis militum templi reformati ordinis strictae observantiae" vorgelesen, welche also lautete: „Ich schwöre dem Allmächtigen Gott, der heiligen Jungfrau Maria, dem heiligen Bernhard, allen Heiligen und Dir, Herr, mein ganzes Leben lang die vom h. Bernhard von Clairvaux den Tempelrittern gegebene und durch den Papst Honorius II. bestätigte Regel zu beobachten, in allen Artikeln, insoweit sie auf den heutigen Stand des Ordens anwendbar und nicht dispensiert sind, lebend in Gehorsam, ohne Eigentum im Orden und in geistiger Keuschheit." Sobald dieses Gelübde abgelegt war, wurde die Aufnahme vollzogen.

Karl von Hund hielt es für richtig, die Tatsache zu verheimlichen, daß er bereits 1743 den Glauben seiner Väter abgeschworen hatte — die Tatsache ist erst 1769 öffentlich bekannt geworden —, aber um dieselbe Zeit, wo er auf seinem Schloß Unwürde Räume für die Arbeiten seiner dortigen Loge zur Verfügung stellte, ließ er ebendort eine Kapelle für katholische Kulthandlungen bauen, in der ein geweihter Altar war; er umgab sich mit einer Dienerschaft, die ebenfalls katholisch war oder in der Stille geworden war, und hielt für seine Andachten einen Ordensgeistlichen auf seinem Schlosse. Und Hunds Neigungen übertrugen sich in dieser Beziehung auch auf die neuen Mitglieder, die dem Orden beitraten. Wir besitzen einen Brief des „Chevalier Schmid" vom 17./25. Oktober 1755, in dem sich u. a. folgendes merkwürdige Bekenntnis findet: „Sollte ich darin irren, sagt Schmid, wenn ich (die Gesinnung eines Ordensbruders) als Spuren des ersten Eindrucks einer Religion erkläre, die sich für unser System besser schickt, als die Religion, zu der wir uns bekennen? Dem Katholiken ist der Geist des Ordens gleichsam angeboren; von Kindheit an wird ihm der Begriff des Gehorsams in der Sprache des Ordens eingeprägt, die ihm Gewohnheit und Religion in einem ehrwürdigen Lichte erscheinen lassen; sein Glaube legt ihm verschiedene Gelübde auf und macht sie ihm wert, darum ist er bereitwillig, jede Verpflichtung zu erfüllen, deren Heiligkeit ihm erwiesen wird."

Unter diesen Umständen ist es nicht zu verwundern, daß die Übertritte der Ordensbrüder zum Katholizismus sich fortgesetzt mehrten, wie denn z. B. auch der älteste Sohn und Erbe des Feldzeugmeisters Ernst Dietrich von Marschall, Graf Ernst Aug. Friedrich, Herr auf Pauscha bei Merseburg (ebenfalls Ordensmitglied und Maurer) seinen protestantischen Glauben verließ,

während sein jüngerer Bruder, der im Jahre 1749 geborene und am 29. Januar 1824 verstorbene Graf August Dietrich, der den Ritternamen a Thymalo führte, evangelisch blieb. Heftige Spaltungen und Kämpfe, ebenso in den einzelnen Familien wie im Orden und in den einzelnen Logen waren die Folge und ein starkes gegenseitiges Mißtrauen und gegenseitige Beargwöhnung gewannen die Oberhand.

Trotz allem aber waren die Kräfte, die hinter dem Orden standen, stark genug, um ihm eine erhebliche Ausbreitung in ganz Deutschland zu ermöglichen.

Vor allem waren und blieben die Staatsmänner Kursachsens eifrig bemüht, das Vertrauen der deutschen Logen zu gewinnen und auf dem Wege der „höheren Orden" die Leitung der „simplen Freimaurer" in ganz Deutschland in die Hand zu bekommen. Selbst in Berlin wurden frühzeitig erfolgreiche Versuche gemacht und der erste Anwalt des neuen Systems war hier der Graf Ernst Christoph von Manteuffel.

Manteuffel (geb. 1676) war lange in Holland, Frankreich, Kopenhagen und Rom gewesen und war, nachdem er als sächsisch-polnischer Gesandter in Berlin (1711—1716) die Politik des preußischen Hofs studiert hatte, im Jahre 1716 kursächsischer Kabinetts-Minister geworden. Als solcher im Jahre 1730 verabschiedet, siedelte er einige Jahre später abermals, angeblich als Privatmann und Freund der Wissenschaften, tatsächlich aber als geheimer Agent, nach Berlin über. Ähnlich wie Ramsay suchte und fand Manteuffel Fühlung mit den Vertretern der Aufklärung und es gelang dem klugen und wissenschaftlich gebildeten Manne, das Vertrauen Friedr. Aug. Wolffs und anderer Gelehrten zu gewinnen, die bei dem freigeistigen Kronprinzen von Preußen in Ansehen standen, und nachdem der Anschluß Friedrichs des Großen an den Maurerbund den Eingeweihten bekannt geworden war, begründete Manteuffel, der sich schon früher als Protektor und Mäcen ähnlicher Sozietäten betätigt hatte, eine Sozietät, die auf ihrem Abzeichen die Inschrift trug: „La Confrérie des Francs-Maçons". Das Abzeichen dieser „Francs-Maçons" war dasselbe, das in der alten Florentiner „Sozietät zur Maurerkelle" üblich war und das in allen Sozietäten romanischen Ursprungs, die sich damals englischen Vorbildern anpaßten, seit der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre des 18. Jahrhunderts auftaucht.[1]) Auf die

[1]) Vergl. Keller, Die italienischen Akademien u. s. w. Berlin 1905.

Zusammenhänge der Manteuffelschen Gründung mit den auf dem Florentiner System aufgebauten Stuartlogen und den Ritter-Tertiariern weist die Aussage Manteuffels hin, der im Jahre 1739 an den Grafen Brühl nach Dresden schreibt, der Zweck der neuen Sozietät sei, „d'éclairer toutes sortes des vérités utiles", d. h. es war der Zweck, mittelst einer geheimen Organisation in die Staatsgeheimnisse anderer Länder einzudringen und zunächst in Berlin das Vertrauen des „Freimaurers" Friedrich, Kronprinzen von Preußen, zu erschleichen.

Derselbe Manteuffel, der seine Sozietät heimlich „La Confrérie des Francs-Maçons" nannte, nahm gleichzeitig jede Gelegenheit wahr, um diejenigen Gelehrten, deren Freund er zu sein vorgab, gegen die Freimaurer englischen Systems einzunehmen. Seinen Schützling Gottsched machte er zwar gegen die Freimaurer scharf, riet ihm aber die Protektion der Gesellschaft Jesu zu suchen.[1])

Manteuffel hatte seit vielen Jahren die Gewohnheit, zweien Herren zu dienen — Friedrich der Große verwies ihn, nachdem er ihn als Spion und Agenten seiner Feinde entlarvt hatte, mit Schimpf und Schande aus seinen Landen — und er setzte dieses Doppelspiel, auch als es in Berlin zu Ende war, noch in Thüringen fort, wohin er sich begeben hatte. Zu derselben Zeit, wo er an den Philosophen Wolff schrieb, daß er von den Geheimnissen der Freimaurer nichts wisse und nichts wissen wolle, unterstützte er zu Jena einen gewissen Müller, einen Baron von Medern (Vater einer Herzogin von Kurland) und dessen Hofmeister Gonnerus im tiefsten Geheimnis bei der Gründung einer Stuartloge, die dann der Sitz und die Stütze des Betrügers Johnson geworden ist.[2])

Während die Staatsmänner Sachsens in dieser Art die „Freimaurerei" förderten, blieb das regierende Haus selbst dem Orden fern und obwohl Männer, wie der Kommandant der Leibwache Graf Rutowsky und der Minister von Schönberg[3]), als leitende Faktoren starke Garantien boten, so erhielt sich im Königshause selbst ein großes Mißtrauen, und es wird zuverlässig berichtet, daß die Königin — es ist Maria Josepha, die Tochter Kaiser

[1]) Danzel, Gottsched S. 20 f. — Gottscheds und besonders Frau Gottscheds heftiger Widerwille gegen die Freimaurer ist bekannt.

[2]) Schröder, Materialien zur Geschichte der Freimaurerei I, 145.

[3]) Ob der s. Z. berühmte Schriftsteller der Gesellschaft Jesu Matthias von Schönberg († 1792) ein Verwandter des Ministers war, habe ich nicht feststellen können.

Joseph I. gemeint — im Jahre 1755 an der Hoftafel ihrer Antipathie Ausdruck gab und eine schärfere Beaufsichtigung forderte.[1]) Eine solche Beaufsichtigung ließ sich am unauffälligsten und wirksamsten durchführen, wenn Prinzen von Königlichem Geblüt Ordens-Mitglieder wurden und zuverlässigen Personen ihrer Umgebung den gleichen Schritt anrieten. So sehen wir, daß der streng katholische Konvertit Friedrich August II. von Sachsen-Polen seinem dritten Sohn, dem im Jahre 1733 geborenen nachmaligen Herzog Karl Christian Joseph von Kurland, der in morganatischer Ehe mit Franziska von Coronin-Krasinska verheiratet war, gestattete, unter dem Namen Eques a Coronis Ordens-Mitglied zu werden.

Diesem Beispiele des Herzogs von Kurland folgten mehrere Prinzen des Mecklenburgischen Hauses, nämlich Karl Ludwig Friedrich (geb. 1741) und dessen Brüder Ernst G. Albrecht (geb. 1742) und Georg August (1748), sowie einige mit dem mecklenburgischen Hause verwandte Prinzen von Darmstadt und von Braunschweig, kurz, gerade solche Häuser, die als politische Verbündete Kursachsens dessen Anregungen und dessen Führung zu folgen gewohnt waren und zu Preußen in einem politischen Gegensatz standen.

Nach solchen Erfolgen glaubten die leitenden Kräfte, d. h. die unbekannten Oberen oder die S. J. (Supremi Incogniti) noch einen weiteren Schritt vorwärts tun zu können.

Um das Jahr 1760 begann ein neues System in verschiedenen Ländern Fuß zu fassen, das in seinen Formen und in seiner Lehrart dem „Orden des heiligen Tempels“ sehr verwandt war, dessen Verteidiger aber behaupteten, daß nicht die Ritter, sondern sie selbst im Besitze der höchsten Ordens-Geheimnisse seien, und die hierauf den Anspruch auf die Oberleitung des Ritterordens gründeten. Die frühesten Spuren dieses Systems, dessen Anhänger sich selbst als Fratres Clerici Ordinis Templariorum, d. h. als Priester-Brüder des Ordens der Tempelherrn bezeichneten, führen nach Paris zurück. Sein geschicktester Anwalt und Verteidiger in Deutschland war J. H. Freiherr von Starck,

[1]) Die Königin sagte etwa, sie höre, daß die Versammlungen der Freimaurer nicht mehr bloß in Schmausereien beständen; sie beobachte, daß junge Leute, seitdem sie Freimaurer seien, andere Lebensgewohnheiten angenommen hätten; daraus gehe hervor, daß es sich doch um ernstere Dinge handele, und man müsse eine schärfere Aufsicht eintreten lassen.

der im Jahre 1741 als Sohn des mecklenburgischen Predigers Starck zu Schwerin geboren war.

Nachdem er im Jahre 1761 zu Göttingen in einer französischen Militärloge Maurer geworden war, setzte er die Beziehungen zu angesehenen Mitgliedern des Ordens fort, ging zunächst nach Petersburg und dann im Jahre 1765 nach Paris, wo er an der Königlichen Bibliothek als Interpret der orientalischen Handschriften eine Stellung erhielt. Hier schwor er am 8. Februar 1766 in der Kirche St. Sulpice in Gegenwart der Abbés Joubert, de Bausset und Chazal de la Morandie laut Eintragung in die noch vorhandenen Kirchenbücher seinen protestantischen Glauben ab, kehrte dann in seine mecklenburgische Heimat zurück und errichtete, indem er seinen Übertritt geheim hielt, mit Hilfe protestantischer Freunde eine Loge nach dem System der „Observance stricte", d. h. eine Tempelherrn-Loge. Er hatte also in dem Orden damals bereits die Stellung eines Hauskomturs und Novizenmeisters erworben. Starck stand schon damals in so wertvollen Verbindungen, daß er, nachdem er 1768 noch einmal in Petersburg gewesen war, innerhalb des Templer-Ordens mit Erfolg sich als Besitzer höherer Geheimnisse bezeichnen und den Anspruch auf eine leitende Stellung erheben konnte. Das wahre und höchste Geheimnis des Ordens, sagte Starck, habe sich nicht bei den Ritterorden, sondern innerhalb der „Fratres Clerici" oder der „Priester-Brüder" erhalten.

Starcks Kenntnisse in den orientalischen Sprachen verschafften ihm einen Ruf an die theologische Fakultät der Universität Königsberg; hier bewährte er sich so, daß er, obwohl heimlich nach wie vor Katholik und Freimaurer, 1770 die Stelle des zweiten Hofpredigers und 1773 die des Oberhofpredigers erhielt. Im Jahre 1777 gab Starck aus unbekannten Gründen alle seine Königsberger Ämter auf, ward aber durch unbekannte Einflüsse 1781 nach Darmstadt berufen, wo er, obwohl bis zu seinem Tode heimlich katholisch, im Jahre 1816 als Konsistorial-Präsident gestorben ist.

Der rektifizierte Tempelherrnorden der Starckschen Lehrart gedieh anfänglich unter den Händen eines so geschickten Mannes vortrefflich. Starck wußte den schwierigen Kampf sowohl nach der Seite der englischen Lehrart wie nach der der bisherigen Templer mit großem Geschick zu führen; den ersteren bot er Schach, indem er die Sympathien aller gläubigen Christen auf seine

Seite zu ziehen suchte, den letzteren, indem jetzt aus dem Kreise des Klerikats heraus halböffentlich erklärt ward, der geheime Obere der Tempel-Ritter sei kein anderer als der Prätendent Karl Edward. In beiden Richtungen erzielte Starck erhebliche Erfolge; er wußte selbst Hund zu zwingen, in seinen vertraulichen Briefen jetzt den Namen des Prätendenten zu nennen, und da war es vielen Rittern, soweit sie Protestanten und treue Untertanen ihrer Landesherren waren, doch ungemein peinlich, daß der geheime Obere, dem sie bei ihrem Ordens-Eide mit Gut und Blut zu dienen geschworen hatten, ein auswärtiger katholischer Fürst von äußerst zweifelhaftem Rufe war. Alle echten Freimaurer und Ritter mußten es daher als einen Fortschritt begrüßen, daß an die Stelle des Prätendenten, der sich nicht bloß dem Trunke, sondern auch der Magie und Kabbalistik ergeben hatte, andere, wenn auch unbekannte Obere, nämlich die Priester-Brüder oder die S. J., treten sollten.

Schon in den rektifizierten älteren Ritterorden bestand seit dem 17. Jahrhundert die für die dritten Orden geltende Vorschrift zu Recht, daß die Initiation der Ritter an einem kirchlich geweihten Altar stattfinden müsse, und die Tatsache, daß der Großmeister von Hund auf seinem Schlosse Unwürde in der Nähe des Saales, wo die ritterlichen Novizen zu Freimaurern gemacht wurden, eine Kapelle mit einem geweihten Altar hatte errichten lassen, deutet darauf hin, daß die rechtlichen Formen der Lazarus-Ritter auch in dieser Beziehung auf die Ritter vom heiligen Tempel übergegangen waren. Aus diesen Gründen scheute auch der Freiherr von Starck die Kosten nicht und errichtete in dem Logen-Gebäude zu Wismar einen von römischen Priestern geweihten Altar. Die gleiche Einrichtung bestand zu Paris, Petersburg und anderwärts, wo die neue Lehrart Logen besaß.

Aber die rechtlichen Bestimmungen, wie sie für die älteren Ritter-Tertiarier bestanden, besagten nicht ausdrücklich, wohl weil es selbstverständlich war, daß die Einweihung der Ritter auch von einem geweihten Geistlichen zu vollziehen sei, und so sehen wir denn, daß bei den Hundschen Tempelherrn die Initiation zwar vor einem kirchlich geweihten Altar, aber doch von weltlichen Beamten des Ordens vollzogen ward, die freilich nicht den Platz vor dem Altar, sondern neben dem Altar bei der Handlung einnahmen. Der Platz vor dem Altar blieb einstweilen frei und damit ward die Möglichkeit offen gehalten, ihn später seiner Bestimmung zu übergeben.

Mit und durch Starck tauchte ein System auf, das die Ausfüllung des bis dahin leer gebliebenen Platzes forderte: geweihte Kleriker, hieß es, seien die eigentlichen und obersten Leiter des „innersten Ordens".

Diese Lehren und Forderungen erwuchsen aus dem Schoße des Ordens vom h. Tempel selbst heraus, und es gibt doch zu denken, daß nach einigem Geplänkel am 22. März 1768 zu Wismar, von wo aus Starck seine ersten Erfolge unter den mecklenburgischen Ordens-Rittern erzielt hatte, die Abgesandten des Heermeisters von Hund sich den Vertretern der neuen Lehrart des Klerikats unterwarfen. Es ward beschlossen, daß der „geistliche Zweig" des Ritterordens — so nannten sich die Kleriker — mit dem „weltlichen Zweig" verschmolzen werden sollte. Der Konvent, der im Juni 1772 auf dem Schlosse des Grafen Brühl zu Kohlo in der Lausitz stattfand, bestätigte die glücklich vollzogene Verschmelzung der beiden Zweige des Ordens.

Damit war der Höhepunkt des französisch-sächsischen Ritterordens vom heiligen Tempel erreicht. Die Kräfte des Widerstandes kamen in Bewegung und die Gegenwirkung setzte nach 1772 an verschiedenen Punkten kraftvoll ein.

Der Konvent zu Braunschweig im Jahre 1775 brachte die entscheidende Wendung. Seitdem aus den Reihen der Ordensritter selbst heraus der Name Karl Edwards als der des „unbekannten Oberen" genannt worden war, kam, wie bemerkt, seine Anhängerschaft ernstlich ins Wanken. Der Freiherr von Hund war zwar in den Stand gesetzt worden, vor den versammelten Freimaurern in Braunschweig einen Brief des Monsignore Aprosi, Haus-Prälaten Sr. Heiligkeit des Papstes, an den Major von Weiler, Ritter a spica aurea, zu verlesen, in welchem von dem Prätendenten gesagt war, daß derselbe nicht Freimaurer sei, und keinem exkommunizierten Orden angehöre — was insofern richtig war, als die Ordensritter nur gewesene Freimaurer und nicht Mitglieder eines exkommunizierten Ordens waren, auch Karl Edward die Novizengrade überhaupt nicht durchlaufen hatte — aber da auch andersartige Berichte vorlagen, so griff eine tiefe Verstimmung unter den Anhängern Hunds um sich.

Gleichzeitig setzte von anderer Seite her eine kräftige Gegenwirkung ein. Unter den Sorgen des großen Kriegs und unter

den fast ebenso großen Mühen und Arbeiten der ersten Friedensjahre hatte König Friedrich der Große die einst mit so großer Wärme ergriffene Sache des Maurerbundes sich selbst überlassen müssen. Eben diese Jahre und diese Verhältnisse waren nun, wie wir sahen, mit Hülfe derjenigen politischen Mächte, die an dem Sturze Preußens arbeiteten, von „unbekannten Oberen“ planmäßig benutzt worden, um die neue französische Lehrart bis in die unmittelbare Umgebung des großen Königs vorzuschieben. Als Friedrich zuerst wieder Muße fand, sich um die Freimaurer zu kümmern, bezw. als es den Maurern, die sich so nannten, zuerst gelang, die Aufmerksamkeit des Königs auf sich zu lenken, da hatten die Sache wie die Personen ein völlig neues Gesicht angenommen. Zweifellos ist die Aufmerksamkeit des Königs zuerst durch die Tatsache wieder wach geworden, daß es der strikten Observanz durch den in der Umgebung seines Neffen befindlichen Herrn von Vietinghoff gelungen war, diesen seinen Nachfolger auf dem Throne der neuen Lehrart zuzuführen. So hatten sich die Konvertiten, Kabbalisten und Geisterseher in der unmittelbaren Nähe des Königs festgesetzt und waren im Begriff, mit Hülfe des Thronfolgers die englische Lehrart aufzusaugen oder an die Wand zu drängen. Was Wunder, wenn von jetzt ab die ehemals freundliche Stimmung des Königs völlig umschlug und die abfälligsten Urteile bekannt wurden; er hatte völlig recht, wenn er am 18. Mai 1782 an d'Alembert schrieb, daß er jetzt eine „religiöse Sekte“ in den Freimaurern vor sich sehe, die noch abgeschmackter sei als die anderen, wenn er ferner die Logen, wie sie ihm jetzt entgegentraten, als Sitze der Geisterseherei und Kabbalisterei kennzeichnete u. s. w. Aber nicht in erster Linie der König, sondern die Freimaurerei hatte seit den Jahren, wo jener begeisterter Maurer gewesen war, ein neues Gesicht aufgesetzt, ohne daß der König zunächst erkannte, daß dies Gesicht eine zu betrügerischen Zwecken geschaffene Maske war. Da war es nun ein Glück, daß der Konvent von Kohlo, der unter dem Protektorat seiner schärfsten politisch-militärischen Gegner und unter erkennbarer Mitwirkung gefährlicher Einflüsse stattfand, dem Könige wenigstens in Bezug auf Charakter und Wesen der damals leitenden Männer die Augen öffnete. Jetzt war es die höchste Zeit, daß eine andere Behandlung dieser Sache Platz griff; die Zeit des Gehenlassens war vorüber. Allmählich wirkten den starken Händen, welche die strikte Observanz stützten,

andere starke Hände entgegen. Es gelang, auf dem erwähnten allgemeinen Konvent zu Braunschweig die Wahl des Herzogs Ferdinand von Braunschweig zum obersten Leiter durchzusetzen und am 30. Januar 1777 erging eine königliche Ordre an den General-Leutnant Prinzen Friedrich von Braunschweig mit einem eigenhändigen Befehl des Königs, der lautete: „Sie werden also, mein lieber Neffe, der Groß-Prior der Freimaurer in Berlin sein, wie es der Herzog Ferdinand im heiligen römischen Reiche ist".[1])

Die gewaltigen Erfolge, welche Preußen durch den Ausgang des siebenjährigen Krieges erzielt hatte, machten sich auch auf diesem Gebiete geltend und Friedrich der Große zerhieb mit seinem siegreichen Schwerte zugleich die Fäden, die zur Umgarnung der wirklichen Freimaurer gesponnen worden waren.

Herzog Ferdinand schritt sofort gegen gewisse katholisierende Bräuche ein und beseitigte das bis dahin festgehaltene System der Supremi Incogniti — sie wurden von den Angehörigen, wo man sich auf sie bezog, wie oben bemerkt, kurz als S. J. bezeichnet — endgültig; Ferdinand selbst erhob den Anspruch, für Deutschland der einzige Obere zu sein und er wußte diesen Anspruch durchzusetzen. Im stillen freilich wirkten die geschichtlichen Ereignisse, die wir zu schildern versucht haben, in Deutschland wie anderwärts noch lange nach und sie hätten sich sicherlich noch viel stärker, als es geschehen ist, geltend gemacht, wenn nicht der Herzog von Braunschweig seitens der geistigen Kräfte, die sich innerhalb der englischen Lehrart zu regen begannen, eine wirksame Unterstützung erfahren hätte. Sämtliche große Wortführer unserer Literatur, die fast alle zugleich auch Maurer waren, an ihrer Spitze Lessing, Herder, Schiller und Goethe, erhoben ihre Stimme wider das schleichende Gift, das in die Sozietäten eingedrungen war, und führten den Kampf wider die „Geisterseher", wider die geheimen Oberen und die Kabbalisten mit einer Wucht und einem Nachdruck, die heute noch unsere Bewunderung erregen.

Diesen geistigen Kräften hatten die Ritterlogen nichts gleichwertiges entgegen zu setzen. Allerdings hatte die wirksame Propaganda dem Orden manchen adligen Namen zugeführt, aber an geistig begabten Führern fehlte es dem System, und man

---

[1]) Siehe Emil Knorr, Friedrich der Große als Freimaurer im Hohenzollern-Jahrbuch, Dritter Jahrgang (1899) S. 122.

kann in allen Ländern kaum einen einzigen großen Namen nennen, der hierher zu zählen wäre.

Gegen Ende des 18 Jahrhunderts konnte der mit großen Mitteln und nach umfassenden Plänen begonnene Versuch, die alten Sozietäten durch die Schaffung eines geistlich-weltlichen Ritterordens aus der Bahn zu bringen und so die Freimaurer durch die Freimaurer zu vernichten, als endgültig gescheitert gelten. Obwohl die Namen und Formen des Rittertums und der Ritterorden in maurerischen Kreisen vielfach beibehalten wurden, so wurden sie doch eben nur zu Namen und Formen, die keineswegs mehr den letzten Zwecken derer dienten, die sie erfunden hatten.

Weit entfernt, daß der Geist der rektifizierten Ritterorden, den man dem Bunde der freien Maurer mit Hülfe von List und Gewalt einzuimpfen versucht hatte, von oben herab in den Geist der Maurer-Grade dauernd übergegangen wäre, brach sich umgekehrt der Geist der letzteren, der auch in die Ritter-Logen mit übergegangen war, allmählich in dem „inneren und dem innersten Orden" Bahn. Die Bataillone der Ritter, die geschaffen worden waren, um den Bund, den man mit den sonst bewährten Kampfmitteln nicht wirksam hatte treffen können, zu einer geistlichen Kongregation umzugestalten, gingen im Laufe der Zeit mit fliegenden Fahnen in das Lager derer über, zu deren geistiger Vernichtung sie ausgezogen waren.

Vom Werden dreier Denker.

Eine Selbstanzeige

von

Lic. E. Fuchs, Repetent an der Universität Gießen
(jetzt Pfarrer zu Rüsselsheim a. M.).

Ausgangspunkt für die in meinem unten erwähnten Buche[1]) über Fichte, Schelling und Schleiermacher niedergelegten Untersuchungen war die Frage nach Schleiermachers Art und Denken. Je mehr ich mich mit ihm beschäftigte, desto klarer wurde mir, daß sein ganzes Denken auf einer kritischen Auseinandersetzung, nicht nur mit Kant, sondern vor allem mit Fichte und Schelling

[1]) Was wollten Fichte, Schelling und Schleiermacher in der ersten Periode ihrer Entwicklung. Tübingen und Leipzig, Mohr 1904.

ruht. Ihnen gegenüber sucht er seine Auffassung der Probleme klarzulegen und festzuhalten und nur, wer sie vergleicht, wird ihn richtig verstehen.

Als ich nun seine Auseinandersetzung mit Fichte und Schelling verfolgte, wurde mir deutlich, daß jeder dieser Denker eine ganz bestimmte Eigenart hat und von ihr aus seine Weltanschauung gestaltet, sodaß von ihr aus alle Gedanken und Probleme eine eigenartige Färbung erhalten. Dabei stehen sich die drei sehr nahe. Jeder ist entscheidend beeinflußt von Kant. Unter Kants Einfluß ist ihre Eigenart erwacht und erstarkt. Schelling und Schleiermacher sind wieder stark gepackt von Fichtes ersten Schriften. Dessen Anregungen verarbeiten sie in verschiedener Art.

So geht die Darstellung von Fichte aus. Für diesen bedeutete der Kriticismus Kants die Erlösung aus einer Gedankenwelt, die wohl durch ihre Konsequenz seinen „Kopf" befriedigte — wie er sich ausdrückte — sein „Herz" unbefriedigt ließ. Es war der entschlossene Determinismus, den er selbst auch Spinozismus nannte; ein eiserner Zusammenhang von Ursache und Wirkung war nach diesem das Wesen der Welt, für sittliche Freiheit, Gemütsleben und Befriedigung war keine Stätte da. Fichte aber lechzte nach Tat und Freiheit.

Der Kriticismus zerstörte den Schein der Konsequenz, der ihn an dieses System fesselte. Er sah ein, daß kein realistisches System die Welt erklären könne. Die Erklärung der Welt liegt in dem, zu dem sich der Mensch durch das sittliche Postulat erhebt. Dieses ist: Ich bin ein freies Wesen. Daß er das ist, erkennt er dann auch, wenn er den Mut zu sittlich freiem Handeln hat und sich dabei selbst beobachtet in der „unmittelbaren Anschauung", die ihm sein freies, von der Welt unabhängiges Wesen erschließt. Von hier aus erklärt sich dann die Welt der Erscheinung. Sie ist die Stätte, die sich das Ich schafft, um frei, sittlich handeln zu können. Dies sittliche Handeln hat in ihr immer Erfolg, siegt. Immer aber auch bietet sie neuen Stoff, neuen Anlaß zum Handeln, sodaß das Ich in ihr immer als individuelles, beschränktes Ich, nie in seiner ganzen Freiheit sich findet. Die Realität der Welt besteht darin, daß sie immer Stoff und Stätte erfolgreichen sittlichen Handelns ist. Gegen Maimons Skepticismus, der die Möglichkeit sittlicher Betätigung erstrebte, ist das ausgeführt.

Die Konsequenzen, die sich von hier aus für das Verständnis der Welt, des sittlichen Lebens, der Tatsache, daß wir viele

sittliche Individuen in der Erscheinungswelt finden, für Gott und Religion ergeben würden, sind nicht rein gezogen. Es wirkt hier ein anderer Interessenkreis ein, der in dem Abschnitte: „Das theoretische Interesse Fichtes am Idealismus“ geschildert wird, während die erst ausgeführten Gedanken in dem Abschnitte: „Fichtes ethisches Interesse am Idealismus“ dargestellt sind.

Diese zweite Reihe beginnt mit einer Auseinandersetzung mit Aenesidem. Dieser hatte Kant angegriffen, weil bei ihm das „Gemüt“ als Ursache aller geistigen Funktionen des Menschen auf Grund des Kausalitätsgesetzes erschlossen werde, während dieses doch für es als Noumenon nicht gelten könne.

Fichte führt aus, daß es einen anderen Weg zum Ich gebe, den der psychologischen Selbstbeobachtung, die „intellektuelle Anschauung“, die uns ein tätiges, schaffendes Wesen in uns als Letztes erschließe, von dessen Wesen aus eine ausreichende Erklärung der uns erscheinenden Welt gegeben werden kann. Ein anderer Begriff vom „Ich“ tritt hierbei in das Denken ein. Es ist nicht mehr das sittlich freie Wesen, sondern schaffendes Ich, „reines Tun“. Mit ungeheurer, logischer Kraft werden diese verschiedenartigen Begriffe und Gedankenwelten ineinander verarbeitet und so entsteht das, was Fichte selbst und vielen anderen als ein unbedingt geschlossenes System erschien Dies behandelt noch besonders der Schlußabschnitt über Fichte: „Die die Einheit des Systems ermöglichenden Gedanken.“

Schelling knüpft an die der zweiten Reihe zu Grunde liegenden Interessen an. Für ihn ist das Ich „reines Tun“, Schaffen, Schöpferkraft, aus der die Welt der Erscheinung hervorgeht, damit an ihr das Schaffen, das lebendige Tun sich weiter üben kann.

Weitergeführt wird das System dann durch aus der ethischen Reihe genommene Begriffe. Durch ein sittliches Postulat hat der Mensch in sich die Entscheidung zu treffen, daß er nicht das gebundene, unfreie, geschaffene Wesen sei, das er nach jeder dogmatischen Weltanschauung ist, sondern frei, schaffend. Wenn er darnach handelt, kann er in sittlicher Selbstanschauung auch dieses freien Wesens in sich inne werden. Einen anderen Beweis für eine Weltanschauung als solche Überzeugung über die Art des eigenen Wesens gibt es nicht. Eine heftige Polemik eröffnet Schelling vor allem gegen den moralischen Gottesglauben der Kantianer, durch den innerhalb des Kriticismus die Anschauung vom Menschen als eines von außen gebundenen Wesens gerechtfertigt werden sollte.

Wir sehen, wie bei Schelling in diesen ersten Gedanken schon die Freude an der ungekannten, gewaltigen Kraft, am Schaffen und Schöpferischen als Grundlage der Weltanschauung hervortritt, die ihn dann treibt, dieses Schaffen an Stelle des Ich als Wesen der Welt in Natur und Geist zu setzen und die allen weiteren Gestaltungen seiner Gedanken zu Grunde liegt.

Anders Schleiermacher. Er führt Fichtes Interesse am ethischen Wesen des Menschen weiter und sucht die von hier und vom Gemütsleben aus auftauchenden Probleme zu lösen. Warm empfindet er das Große, Freie in Fichtes und Schellings Weltanschauung mit, mit ungebeugter Wahrhaftigkeit tritt er im Atheismusstreit auf Fichtes Seite, aber er ist auch der scharfsinnige, tiefgehende Kritiker, der die mancherlei Mischungen erblickt und das Unvereinbare von einander fern hält. So ist er nach seinem ersten Auftreten in den „Reden über Religion“ für die nächsten Jahre der das deutsche Geistesleben beherrschende Denker.

Mit Fichte nimmt er an, daß der Mensch die wahre, letzte Wirklichkeit in sich findet, wenn er in sich das freie, von der Zeit unabhängige, sittliche Wesen entdeckt: „Mir ist der Geist das erste und einzige, denn was ich als Welt erkenne, ist sein schönstes Werk, sein selbst geschaffener Spiegel“ (Monologen 15). In diesen Worten liegt, was ich den „sittlichen Idealismus“ Schleiermachers nenne.

Darüber hinaus schreitet er jedoch durch den Nachweis, daß der Mensch auch sittliche Wesen in andern erkenne und anschaue, die er also geradeso wie sein sittliches Wesen als unbedingt wertvoll, absolut, postulieren müsse. Die Welt wird ihm eine Welt der sittlichen Gemeinschaft. Das ist sein sittlicher Realismus, durch den er Fichtes Solipsismus überwindet.

Schließlich stellt er dem Idealismus Fichtes, der dem niederen, dogmatischen Realismus gegenüber berechtigt sei, den „höheren Realismus der Religion“ gegenüber. Diesen versteht das Gemüt des Menschen, wenn es seine Kraft, geistige, sittliche Wesen zu verstehen, ausübt gegenüber der gesamten Welt und ihrer Geschichte. Dann geht ihm die Anschauung auf, daß darin ein eigenartiges geistiges Wesen wirkt, zu ihm sucht es sich dann zu erheben, in ihm erkennt es das Ziel über allem Irdischen, Sinnlichen, Egoistischen.

Die kritischen Voraussetzungen Kants sind nicht aufgegeben. Sein Biograph, Dilthey, nennt ihn mit Recht den treuesten

Schüler Kants. Die Anregungen Fichtes und Schellings sind mit feinem Verständnis verarbeitet. Echte wissenschaftliche Wahrhaftigkeit und tiefes Empfinden im Bunde beginnen die edelsten Werte sittlichen und gemütlichen Lebens zu verstehen und als die letzten Träger aller Wirklichkeit aufzuweisen. Das ist Schleiermachers oft verkannte, wenig gewürdigte Bedeutung.

Bei einem Buche, das sich mit dem Geistesleben großer Männer beschäftigt, hat der Verfasser selbst immer den größten Vorteil, den er nur teilweise weitergeben kann. Deshalb wünsche ich mir vor allem das eine, daß ich viele zum Selbststudium dieser drei Großen bewegen könnte. Um es zu erleichtern, habe ich ein Verzeichnis der zitierten Stellen beigegeben, die das Buch in eine Art Kommentar zu den Anfangsschriften der drei Denker verwandeln. Ebenso ist ein Verzeichnis der Schriften, die ohne allzu große Mühe in ihr Geistesleben einführen, beigegeben.

Was diese Denker uns an innerem Reichtum zu bieten haben, ist gewaltig, die Probleme, die sie beschäftigt haben, sind wieder brennend. Es wäre ein großer Verlust, wenn wir das, was sie mit gewaltiger Kraft des Denkens geleistet haben, unbenutzt liegen ließen. Wir brauchen heute, was sie einst erschlossen haben, und für das ihre Zeit praktisch noch nicht reif war, deshalb sollten wir von ihnen lernen und aus ihnen wieder Begeisterung schöpfen.

Zum Verständnis von Schillers „Lied an die Freude“.

Wir haben an dieser Stelle (MCG 1905, S. 126) die Tatsache betont, daß Schiller während seines Aufenthaltes in Leipzig seinen Verkehrskreis unter den Mitgliedern der Loge „Minerva zu den drei Palmen“ besessen hat, der sowohl Körner wie Reinhart und wahrscheinlich auch Adam Friedrich Oeser († 1799), Zollikofer und andere angehörten. Daß das „Lied an die Freude“ aus den Anregungen dieses Freundeskreises hervorgegangen ist, war ja auch sonst bekannt.

Neuerdings hat nun H. Vaihinger ohne Kenntnis der an dieser Stelle gegebenen Hinweise auf die Zugehörigkeit der Leipziger Freunde zur Loge Minerva in dem Schillerheft der Kantstudien, Bd. X, Heft 3, S. 386 ff. ein maurerisches Liederbuch jener Jahre als Quelle von Schillers berühmtem Lied nachgewiesen. Vaihinger zitiert aus einem Buche: „Lieder mit Melodien zum

Gebrauche der Loge zu den drey Degen in Halle. Halle 1784. Gedruckt bei Christian Gottlob Täubel" (61 S. 8⁰), zwei Lieder, deren Wortlaut an das im Jahre 1785 entstandene Schiller-Lied anklingt. Das eine enthält u. a. die Strophe:

Vom Olymp ward uns die Freude,
Ward uns die Fröhlichkeit gesandt;
Blumenkränze tragen beyde
Für Euch, Ihr Brüder, an der Hand.

In dem zweiten heißt es:

Höher klimmen wollen wir
Unsern Pfad, Ihr Brüder!
Losung sei uns Wißbegier,
Unser Wandel bieder,
Unser Ziel sei Heiterkeit,
Unser Zweck Vollkommenheit.

Oben überm Sternenmeer
Herrschet unser Meister,
Um ihn rollen Welten her
Und ihm dienen Geister.
Zürnen seines Angesichts
Wandelt beide in ein Nichts.

Drüben, drüben überm Grab
Leuchtet er uns näher,
Fröhlich werft die Hüllen ab,
Einst beglückte Späher!
Jauchzt, die Gruft beschließt uns nicht,
Heller seh'n wir dann das Licht.

Es ist klar, wie stark die Anklänge an Schillers Lied sind, nicht minder klar aber auch, daß Goethes berühmter Maurer-Hymnus („Des Maurers Wandeln" u. s. w., vgl. MCG 1900, S. 63 u. 126) verwandte Töne anschlägt; man vergleiche die Strophen:

Dich rufen von drüben
Die Stimmen der Geister,
Die Stimmen der Meister:
„Versäumt nicht zu üben
Die Kräfte des Guten!

Hier winden sich Kronen
In ewiger Stille,
Sie sollen mit Fülle
Die Tätigen lohnen!
Wir heißen Euch hoffen."

Das Thema, das Vaihinger in dem Liederbuch von 1784 gefunden hat, nämlich die dichterische Verherrlichung der Freude, kehrt als stehender Gegenstand der Gesellschaftspoesie in den älteren Sozietäten und Logen wieder. Vor uns liegt ein „Gesangbuch für Freymaurer, zweite, mit einem Anhange neuer Lieder vermehrte Auflage, Königsberg 1800", das laut Vorrede meist alte Lieder wiedergibt. Darin begegnen wir unter Nr. 16 einem Lied, „Aufruf zur Freude", unter Nr. 22 einer „Ermunterung zur Freude", unter Nr. 24 „Frohseynslehren", deren Schlußchor lautet:

„Seyd stets froh und forscht und ringt
Nach der Weisheit Licht und dringt
Durch die Pforte, die zur ew'gen Freude bringt";

unter Nr. 28 einem Gedicht „Die Pflicht des Frohseyns"; die Nr. 40 verherrlicht „Unschuld und Freude", die Nr. 54 „Tugend und Freude", die Nr. 61 enthält eine „Aufmunterung zur Maurerfreude" u. s. w.

Aber nicht bloß in der englischen Lehrart, die seit 1737 in Deutschland unter dem Namen der Sozietät der Maurer sich ausbreitete, sondern auch in allen deutschen Logen des 17. und 18. Jahrhunderts, die unter dem Namen der „Deutschen Sozietäten" bekannt geworden sind, kehren solche Lieder an die Freude wieder. So dichtete ein Mitglied der älteren Loge „Zu den drei Rosen" in Hamburg, nämlich Friedrich von Hagedorn († 1754) — vgl. MCG 1903, S. 28 — ein Lied: „Freude, Göttin aller Herzen" u. s. w., und ein anderes Mitglied der deutschen Sozietät, Peter Uz, einen Gesang: „Freude, Königin der Weisen" u. s. w.

Der Kult der Freude und des weisen Lebensgenusses hat neben dem Kult der Liebe und der Freundschaft von jeher in den Sozietäten eine breite Stelle eingenommen. Die Freude an der Schönheit, der Schönheit der Kunst wie der Lebensführung, sowie überhaupt die Freude an jedem Genuß, sofern er die Seele und den Körper rein erhält, ward von je gefordert und gelehrt, und die Heiterkeit und Freiheit des Gemüts hat stets als eine Tugend und als Zeichen eines hochentwickelten Geistes gegolten.

Besprechungen und Anzeigen.

Schiller und der Herzog von Augustenburg in Briefen. Mit Erläuterungen von Hans Schulz. Mit einem Bildnis (des Herzogs Friedrich Christian nach Graff). Verlegt bei Eugen Diederichs in Jena 1905. 185 S. 8. Broschiert 3 M., gebunden 4,50 M.

„Der Briefwechsel zwischen Schiller und dem Herzog (anfangs bis 1794 Prinzen) von Schleswig-Holstein ist hier zum ersten Male an einer Stelle vereinigt. Bisher sind einzelne Briefe und Briefgruppen nur so veröffentlicht, wie sie Zufall und Finderglück allmählich ans Licht brachten." (Nachwort S. 171.) Der Herausgeber hat „das vermutlich endgültige Ergebnis von Forschungen nach den verlorenen Briefen (sowohl Schillers, als des Herzogs) unter dem Titel: „Friedrich Christian von Schleswig-Holstein-Sonderburg-Augustenburg und Schiller. Eine Nachlese" im Märzheft 1905 der deutschen Rundschau niedergelegt" (S. 171). Wir finden hier nach einer Einleitung 26 Briefe, wenn man den „Einschluß" (S. 90—107) zu Schillers Brief vom 11. November 1793 (S. 81—89) besonders zählt, darunter einen von Baggesen, einen von Schimmelmann, sechs vom Herzog — den ersten vom 27. November 1791, den Schenkungsbrief, S. 24—26, mitunterzeichnet von (dem dänischen Finanzminister Grafen) Ernst Schimmelmann — 18 von Schiller, den letzten vom 5. Februar 1796. Es war nicht die Absicht des Herausgebers, sich über Schiller und den Herzog kritisch zu äußern, vielmehr wollte er, wenn auch ohne Kommentar, die schriftlichen Zeugnisse für diese wichtige Episode in Schillers Leben möglichst zugänglich machen. „Die hier vereinigten Briefe des Dichters wie des Fürsten fordern zu mannigfachen Betrachtungen heraus, vielleicht reizt es diesen und jenen, von hier aus auch zu den philosophischen Schriften und Gedichten Schillers Eingang zu suchen" (S. 175).

Schillers ursprüngliche Briefe an den Prinzen sollten der äußere Ausdruck des innigen Dankes dafür sein, daß dieser Schiller drei bez. fünf Jahre lang ohne alle Gegenverpflichtung je 1000 Reichstaler sandte, damit der zum Broterwerb durch Schriftstellerei gezwungene, infolge Überanstrengung tödtlich erkrankte Dichter sich allmählich wieder erholen und nach Neigung und zu eigener Fortbildung sich frei beschäftigen könne. Schiller beschloß, in dieser ihm unerwartet geschenkten Muße sich in Kants Lehre, welche die damalige Zeit aufs mächtigste bewegte, zu vertiefen, nicht am wenigsten, um sich über die letzten Grundsätze der Schönheit und der schönen Kunst, einschließlich der Dichtkunst, die er als Vorberuf seines Lebens erkannt, vollkommen klar zu werden.

Schiller hatte, wie wir aus seinem Briefwechsel mit Körner wissen, im Dezember 1792 ein Gespräch „Kallias oder über die Schönheit“ geplant. Weil er nun über denselben Gegenstand Briefe an den Prinzen richtete, unterblieb die Abfassung jenes Gesprächs. Der Empfänger der Briefe (geb. 1765, † 1814) war während seines akademischen Studiums in Leipzig 1783 f. ein eifriger Hörer des Professors Ernst Platner gewesen, der gleichzeitig Philosoph und Mediziner war, den auch Fichte dauernd hochschätzte. Für die kritische Philosophie konnte sich Friedrich Christian niemals erwärmen, obwohl seine eigne Schwester und andere Frauen seines näheren Umgangs für Kant schwärmten. Leonhard Reinhold, erst Professor in Jena, dann in Kiel, der Schillers Bekanntschaft mit dem dänischen Schriftsteller Baggesen vermittelt, hatte durch seine 2 × 12 Briefe über die Kantische Philosophie viel zur Verbreitung des Kritizismus beigetragen. Der Prinz, dem der erste Band der gesammelten Briefe (Leipzig, Göschen 1790) bekannt geworden war, empfand dieselben als einen Angriff auf seinen verehrten Lehrer Platner. Schillers Briefe an Friedrich Christian, die sich in erster Linie an Kants Ästhetik (die Kritik der Urteilskraft 1790) anschlossen, erscheinen in gewisser Hinsicht als ein Seitenstück zu Reinholds Briefen. Schiller entwickelte zunächst in der Hauptsache die Gedanken, welche er in seinem tiefsinnigen, einzigartigen Gedichte „Die Künstler“ 1789 niedergelegt hatte. Der Prinz fühlte sich weniger zum Dichter Schiller hingezogen, als zu dem „Denker und Erzieher der Menschheit“ (S. 105), wie er sich im Don Carlos glänzend offenbart hatte. Was Schiller von Kant schulmäßig gelernt, wollte er jetzt in freier Weise verarbeiten und einem gebildeten Welt- und Staatsmann zugänglich machen. Bei aller seiner Schriftstellerei kam es ihm darauf an, alle Geisteskräfte des Lesers gleichzeitig anzuregen und zu fördern, und womöglich den ganzen Menschen zu ergreifen. Wiederholt entschuldigt er sich dem Fürsten gegenüber, wenn er zu abstrakt, zu schwerverständlich schreibt, oder wenn er zuviel Kantische Voraussetzungen macht. Friedrich Christian las die Briefe mit der größten Aufmerksamkeit und dem innigsten Anteil, ohne mit dem Inhalt und der Form immer einverstanden zu sein, was er seiner Umgebung, aber auch Schiller gegenüber nicht verschwieg. Die Schreiben machten im Freundeskreise die Runde und wurden dann sorgfältig aufbewahrt, leider aber bei dem Brande des dänischen Königsschlosses zu Kopenhagen 1794 zum großen Teile vernichtet. Schiller versprach zwar auf die Bitte des Prinzen, nach seinen Konzepten den Verlust zu ersetzen, hielt jedoch sein Versprechen nicht: die Briefe genügten ihm nicht mehr; er fand zu viel Unvollkommenheiten darin und dachte an eine völlige Umarbeitung, eine höhere Vollendung.

Anfangs beabsichtigte Schiller in seinen Briefen ein System der Ästhetik aufzustellen; es war wohl von ästhetischer „Bildung" und „Kultur", aber kaum von „Erziehung" die Rede. Die neue Bearbeitung hingegen erschien in der von Schiller jetzt herausgegebenen Zeitschrift „Horen" 1795 unter dem Titel: „Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von [27] Briefen". Es wurde nicht verraten, an wen die Briefe gerichtet gewesen: alle persönlichen Beziehungen wurden sorgfältig getilgt. Die betreffenden Stücke der Horen (das 1., 2. und 6.) sandte Schiller mit Begleitschreiben an den ursprünglichen Empfänger. Sein Gedanke war, das Ganze zum zweiten Male gründlich umzuarbeiten, es wesentlich zu ergänzen — es sollte außer der „schmelzenden" auch noch die „energische" Schönheit behandelt werden — höchst elegant gedruckt bei Cotta als besonderes Werk erscheinen zu lassen und nun dem Herzog öffentlich zu widmen. Dazu ist aber Schiller nicht gekommen, weil er mittlerweile seiner innersten Neigung und vorwiegenden Anlage gemäß zur Dichtung zurückgekehrt war. „Das Reich der Schatten", später genannt „Ideal und Leben", gab die Quintessenz der prosaischen Briefe in poetischer Form. Es folgten in Verbindung mit Goethe die Xenien und im Wettstreit mit ihm die Balladen, endlich wieder Dramen, mit dem gewaltigen Wallenstein beginnend.

Das Verhältnis der früheren und der späteren Briefe ist kein einfaches. Manches wurde verändert, wenn auch nicht allemal verbessert: so wurde „Depravation" gesetzt statt: „Versunkenheit" (S. 70 und 179), „Legalität" statt: „Gesetzmäßigkeit der Handlungen" und „Moralität" statt: „Pflichtmäßigkeit der Gesinnungen" (S. 132 und 185). Vieles wurde ganz weggelassen, dafür wieder vieles zugesetzt. Neu hinzugekommen sind u. a. der 3., der 4., der 6. Brief, Brief 11—15 und 17—22 und fast der ganze 23., außerdem einzelne Abschnitte.

Umgekehrt wurde manches aus den Briefen Weggelassene zu selbständigen Aufsätzen benutzt: 1. „Über die Gefahr ästhetischer Sitten", 2. „Von den notwendigen Grenzen des Schönen, besonders im Vortrag philosophischer Wahrheiten", 3. „Über das Erhabene", 4. „Gedanken über den Gebrauch des Gemeinen und Niedrigen in der Kunst", 5. „Über das Naive". Auch diese Aufsätze erfuhren wieder manche Veränderungen: 2 und 1 wurden zu einem Aufsatze vereinigt unter dem Titel: „Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen"; 5 wurde der Anfang der herrlichen Abhandlung: „Über naive und sentimentalische Dichtung".

Hans Schulz bemerkt sorgfältig alle wichtigeren Änderungen Schillers: ihm war in dieser Hinsicht Karl Breul 1884 in der Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur, Band 28, vorangegangen.

Das Werk von Hans Schulz verdient wegen seines reichen Inhaltes, seiner Zuverlässigkeit und seiner ansprechenden Form unbedingte Anerkennung, weiteste Verbreitung und sorgfältigste Berücksichtigung. Mit ihm hoffen wir, daß Schillers ursprüngliche und seine umgearbeiteten Briefe über ästhetische Erziehung mehr und mehr gelesen, genau verglichen und immer gerechter werden gewürdigt werden. In letzterer Hinsicht behalten wir uns einen besonderen ausführlichen Aufsatz vor.

Moritzburg b. Dresden, im August 1905. Paul Hohlfeld.

Verlagskatalog von Eugen Diederichs, Jena in Thüringen. Mit Abbildungen, Porträts und Kunstbeilagen. 8°. 92 S. (Jena 1904.)

Der in typographischer Hinsicht vorzüglich ausgestattete Katalog soll eine umfassende Übersicht über die Tätigkeit des Verlags von Eugen Diederichs, der 1896 in Florenz entstanden ist und sich seit 1904 in Jena befindet, geben, und zu diesem Zweck ist die Gesamtgruppe der Verlagswerke in 12 Abschnitte geteilt, wodurch zugleich ein Einblick in die Ziele, die der Verlag verfolgt, gestattet ist. Die beiden ersten Gruppen, die griechische und die romanische Kultur umfassend, mit einleitenden Bemerkungen von Otto Kiefer und Ludwig Kuhlenbeck, enthalten Schriften von H. Gomperz, K. Joël, W. Pater und O. Borngräber und Neuausgaben der Werke Platons, Epiktets, Marc Aurels, Pascals, Giordano Brunos und Leonardo da Vincis. Die Abteilung „Deutsche Mystik", der eine einleitende Betrachtung von Hermann Büttner voraufgeht, umfaßt Schriften von Meister Eckehart, Tauler, Suso, Angelus Silesius, Comenius und Swedenborg, von denen das auf Veranlassung der C. G. herausgegebene Werk des Comenius „Unum necessarium", mit biographischer Einleitung von Ludw. Keller, unsern Lesern bekannt ist. Eine kurze Abhandlung des letzteren „Zum deutschen Humanismus" leitet die Zusammenstellung der zu dieser Gruppe gehörigen Schriften ein, der Neuausgaben der Werke des Paracelsus und der Colloquien des Erasmus von Rotterdam und der kulturgeschichtlich-biographischen Werke von E. Borkowsky und von F. Strunz. Wertvolle Veröffentlichungen enthalten die Gruppen „Deutsche Geschichte und Kultur" und „Deutsche Romantik und ältere Literatur", so die reich illustrierten Monographien zur deutschen Kulturgeschichte, Arnolds Vertreibung der Salzburger Protestanten, Blums Geschichte der deutschen Revolution und Neuausgaben von Werken Herders, Fichtes, Novalis', Hölderlins, Brentanos, Tiecks u. a. Die folgende Gruppe „Zur Philosophischen Kultur der Neuzeit" leitet Leopold Ziegler mit einer entsprechenden Abhandlung ein; hier findet man Maeterlincks dramatische und philosophische Werke und Schriften von Ziegler, Hegel, Gomperz und Jacobs, und ihr schließt sich die Friedrichshagener Gruppe mit

Werken von Bölsche, Bruno Wille, Julius und Heinrich Hart, Pastor und Schwann an. Die letzten Gruppen sind der religiösen und künstlerischen Kultur und der Erziehung und Rassenfrage eingeräumt und werden von Betrachtungen von Arthur König, Alb. Dresdener und H. Driesmans eingeleitet. Hier findet man L. Tolstois Schriften, Ruskins und Emersons Werke und Schriften von A. Kalthoff, Eugen Heinrich Schmitt, Thoreau, Whitman, Muthesius, Schultze-Naumburg, Spitteler, Martersteig u. s. w. Der Katalog, der sich, wie alle Veröffentlichungen des Verlags, durch vornehme Ausstattung auszeichnet, sollte vorbildlich für ähnliche Verlagsanzeigen werden. G. A.

Ernst Friedrichs, Geschichte der einstigen Maurerei in Rußland nach dem Quellenmaterial der Großen Landesloge zu Berlin sowie der Petersburger und Moskauer Bibliotheken. XI u. 164 S. Berlin (Ernst Siegfried Mittler & Sohn) 1904.

Unsere Kenntnis von der russischen Maurerei ist gering. Sie beruht hauptsächlich auf den ziemlich dürftigen, überdies nur mit großer Vorsicht zu benutzenden Aufsätzen, die von Nettelbladt im Mecklenburgischen Logenkalender (1835—1837) veröffentlicht hat. Diesem Mangel sucht das vorliegende Werk zu begegnen; „es will — und zwar auf Grund neuen archivalischen Materials — zeigen, daß die russische Maurerei ein Stück Kultur in dem damals so kulturlosen und geistig armen Zarenreiche bedeutet und daß diese Kultur ausging von edlen und klugen Männern mit illustren Namen, die auch in der politischen Geschichte eine Rolle spielten“.

Von einem wirklich freimaurerischen Leben in Rußland können wir, wie der Verfasser überzeugend nachweist, vor 1771 nicht reden. Im März dieses Jahres entstand nämlich in Petersburg die Loge Apollo. Ihr Schöpfer war von Reichelt, ein Deutscher. Deutschen Stammes war auch die Mehrzahl der Mitgründer. Aber schon wenige Monate später erwuchs der jungen Pflanzstätte ein gefährlicher Mitbewerber in der von der Londoner Großloge ins Leben gerufenen Loge „Zur vollkommenen Einigkeit“, der in kurzem auch die Errichtung einer Provinzialloge folgte. Während die neue Schöpfung über reiche finanzielle Mittel verfügte, litt jene Mangel. Sie mußte daher schon im folgenden Jahre ihre Arbeiten einstellen. Trotz dieses Mißerfolges ließen die deutschen Brüder den Mut nicht sinken. In den nächsten Jahren wurden mehrere neue Logen gegründet und schließlich 1776 eine enge Verbindung mit den englischen Logen herbeigeführt. Die also Vereinigten arbeiteten nun mehrere Jahre mit außerordentlichem Erfolge nach dem schwedisch-berlinischen System. Im Jahre 1785 jedoch brach das Gebäude zusammen. Zahlreiche Brüder gingen in das Lager der schwedischen Großloge über und gründeten eine Provinzialloge. Bald lebte auch die englische Provinzialloge wieder auf. Aber

zu einem wirklichen Gedeihen kam keines dieser Institute. Aus Anlaß der Streitigkeiten und Mißhelligkeiten der Petersburger Brüder errichtete die Moskauer Loge eine russische Provinzialloge, ohne aber mit diesem Unternehmen großen Anklang zu finden. Als dann von Frankreich her das Gespenst der Revolution umzugehen begann, schlossen 1794 auf höheren „Wunsch“ sämtliche Logen ihre Arbeiten. Erst nach der Thronbesteigung Alexanders begann das maurerische Leben wieder zu erwachen und blühte, nachdem es 1810 die staatliche Anerkennung gefunden, rasch empor. Große Verdienste um die Herbeiführung der offiziellen Erlaubnis erwarb sich der damals in Rußland weilende Feßler. 1819 zählen wir dort zwei Großlogen, unter deren Aufsicht 31 Logen arbeiteten. Aber wiederum war den humanitären Bestrebungen nur eine kurze Frist vergönnt. Wir kennen zur Genüge den verheerenden Sturm, der nach der Ermordung Kotzebues gegen die sogenannten geheimen Verbindungen losbrach. Diesem Unwetter fiel, wie in zahlreichen andern Ländern, auch die russische Maurerei zum Opfer. Der kaiserliche Ukas vom 6. August 1822, der von Nicolai vier Jahre später erneuert wurde, blies ihr das Lebenslicht aus.

Der Verfasser hat sich seiner schwierigen Aufgabe mit einer Begeisterung gewidmet, die rückhaltlose Bewunderung verdient. Aus den warmen Tönen, die er anzuschlagen weiß, spricht die Sprache eines für seine Sache erglühten Herzens. Gern werden darum empfängliche Gemüter dieser Stimme lauschen. Auch ich habe mich diesem Zauber des inhaltreichen, anregenden Büchleins nicht zu entziehen vermocht. Trotzdem habe ich es schließlich nicht ohne ein Gefühl der Enttäuschung aus der Hand gelegt. Daß ich in zahlreichen, zum Teil grundlegenden Fragen anderer Meinung bin, als der Verfasser, daß ich beispielsweise auch die Verdienste Feßlers wesentlich höher einschätze, tut nichts zur Sache. Einspruch aber muß ich erheben gegen die Bemühungen des Verfassers, Bestrebungen zu rechtfertigen, wie sie in der strikten Observanz, in dem ganz unmaurerischen Klerikat und nun gar in der wüsten Gesellschaft der Rosenkreuzer zu Tage traten. Der Liebe Müh' ist völlig vergeblich! Die unbestechliche Klio hat über diese Ausgeburten spekulativer und intriganter Köpfe längst das Urteil gesprochen. Jeder Versuch, an diesem Verdikt zu rütteln, wird und muß scheitern. Der Behauptung des Verfassers z. B.: „Aufklärung und Vervollkommnung und Wohltun, das war die Devise der Rosenkreuzer“ (S. 14) widerspricht das unheilvolle Wirken der Berliner Dunkelmänner, der Woellner und Bischoffwerder, die zu den unbekannten Oberen der Rosenkreuzer zählten, die aber auch die Lemuren waren, die dem Staate des Großen Kurfürsten und des Großen Friedrich das Grab gruben, widersprechen vor allem die schmachvollen, unter dem Einfluß der allmächtigen Rosenkreuzer

zustande gekommenen Zensur- und Religionsedikte von 1788. Was ferner die alte, auf Zschokke und seinen Kronzeugen Utzschneider zurückgehende Mär von den politischen Umtrieben der Illuminaten angeht, so sollte man diese unhistorische Reminiszenz heute endgültig in den Anekdotenschrein verweisen. G. S.

Halensee.

Jahrbücher der Königlichen Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt. Neue Folge. — Heft XXX. Festschrift zur Feier des 150jährigen Bestehens der Kgl. Akademie. Gr. 8°. 652 S. [Mit Abbildungen.] Erfurt, Karl Villaret (A. Frahm), 1904.

Der umfangreiche Band der Festschrift zum 150jährigen Bestehen der Erfurter Akademie enthält eine Anzahl verschiedener Abhandlungen, von denen sich die beiden ersten mit der Gründung und den Schicksalen der Akademie vom Jahre 1754 bis zum Jahre 1846 beschäftigen, während die dritte Beiträge zur Geschichte und Statistik der Akademie im 19. Jahrhundert liefert. Außer Mitteilungen, die die Akademie selbst betreffen, enthalten diese von R. Thiele, D. Oergel und W. Heinzelmann verfaßten Aufsätze interessante literarische und kulturgeschichtliche Angaben und können als wertvolle Beiträge zur Geschichte des geistigen Lebens in den sächsischen Ländern gelten. Ein vierter von R. Loth verfaßter Aufsatz behandelt das Medizinalwesen und die medizinische Fakultät in Erfurt bis zum Anfang des 17. Jahrhunderts, eine Arbeit von bedeutendem kulturgeschichtlichen Wert, und die nächste Abhandlung von A. Lüttge beschäftigt sich mit der „Lebensarbeit eines Hohenzollern im Osten Europas“, mit der Regierung und dem segensreichen Wirken des Königs Karl von Rumänien und mit den Landesverhältnissen vor und nach dem Regierungsantritt des Fürsten. Neben mehreren kleineren Abhandlungen dürfte die Mitglieder der Comenius-Gesellschaft hauptsächlich ein Aufsatz von A. Baumeister „Ein Vorschlag zur Neugestaltung des Geschichtsunterrichts in der obersten Klasse unserer höheren Schulen“ interessieren. Von dem Gedanken ausgehend, daß der Geschichtsunterricht den Schüler befähigen soll, die in seinen Gesichtskreis fallenden staatlichen Dinge im richtigen Lichte zu sehen, damit er danach sein Urteil und insbesondere sein künftiges staatsbürgerliches Handeln einrichten kann, fordert der Verfasser, daß die Neugestaltung Deutschlands, daß Bismarck und sein Werk in den Mittelpunkt der Betrachtung des letzten Schuljahres gestellt werden, und daß die Ereignisse des Jahres 1870 und seine Folgen und die Verfassung des modernen Deutschen Reiches den Ausgangspunkt eines Geschichtsunterrichts bilden sollen, der dann rückwärtsgehend in der Schilderung bestimmter Zeitabschnitte den Schüler auf den Werdegang des modernen Deutschlands hinweist und später zusammenfassend die Entwicklung Deutschlands von 1648 an in geschichtlicher Folge vorführt. G. A.

Der Briefwechsel Karl Christian Friedrich Krauses zur Würdigung seines Lebens und Wirkens. Aus dem handschriftlichen Nachlasse herausgegeben von Paul Hohlfeld und August Wünsche. Gr. 8°. IV, 640 S. Leipzig, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung (Th. Weicher), 1903.

Die zum ersten Male in solcher Vollständigkeit aus dem Gesamtnachlasse Krauses veröffentlichten Briefe geben ein anschauliches Bild von dem Charakter und dem Seelenleben des großen Denkers, der, wie aus verschiedenen Briefen hervorgeht, mit unerschütterlichem Gottvertrauen die Anfeindungen, die ihm seine Lehre zuzog, erduldete und fortgesetzt bestrebt war, sein hohes Ziel zu erreichen, die gesamte Menschheit zu einem Bruderbunde, dem Menschheitbunde, zu vereinigen. Die Briefe, die zumeist an den Vater Krauses gerichtet sind, stehen in zeitlicher Reihenfolge aufgeführt und gliedern sich in Gruppen nach dem jeweiligen Aufenthaltsorte des Schreibers. Die erste Gruppe stammt aus der Studentenzeit Krauses in Jena (1797 bis 1800) und gestattet Einblicke in den Entwicklungsgang des jungen Studenten und läßt erkennen, wie opferwillig und nachgiebig der Vater war, die zweite aus der Privatdozentenzeit an der gleichen Universität (1801 bis 1804) und gibt Aufschlüsse über die Entstehung der ersten Schriften Krauses und seine Erfolge als akademischer Lehrer, die dritte und vierte Gruppe stammen aus der Zeit seines Aufenthalts in Rudolstadt (1804 bis 1805) und in Dresden (1805 bis 1813) und sind sowohl in biographischer Hinsicht interessant, da sie schätzenswertes Material über Krauses ferneres Wirken enthalten, als auch in geschichtlicher Beziehung, da sie eine Menge Nachrichten aus der Kriegszeit bringen. Beigegeben sind diesem Abschnitte Besprechungen über Krauses Schriften zur Geschichte der Freimaurerei, über die auch die Briefe zahlreiche Bemerkungen enthalten. Von besonderem Interesse sind die Briefe aus Berlin, wo Krause Vorlesungen hielt und sein philosophisches System weiter ausbaute. Hierüber wie über sein Verhältnis zu den Freimaurern und über eine Anzahl berühmter Zeitgenossen enthalten die Briefe wertvolle Angaben. Von Berlin, wo Krause keine Anstellung erhalten konnte, ging er wieder nach Dresden, aber auch dort, wie später in Göttingen ging sein Wunsch, ein ihm zusagendes Lehramt zu bekommen, nicht in Erfüllung, und in den Briefen der letzten Gruppe, die aus den Jahren 1815 bis 1825 stammen, bricht oftmals der Schmerz über die unerfüllten Hoffnungen und die vielen Anfeindungen durch, aber das Bewußtsein, etwas Großes schaffen zu wollen und zu können, erhebt den philosophischen Geist stets wieder, und in angestrengter Arbeit findet er Erholung und Zufriedenheit. Die Lektüre der Briefe ist nicht nur den Anhängern der Krauseschen Lehre, sondern jedem Gebildeten vom rein menschlichen, wie vom kulturgeschichtlichen Standpunkt aus zu empfehlen. G. A.

Karl Voßler hat in seiner Studie: Die philosophischen Grundlagen „zum süßen neuen Stil“ des Guido Guinicelli, Guido Cavalcanti und Dante Alighieri. Heidelberg, Karl Winter 1904 (110 S., 8° M. 3.60) nachgewiesen, daß der Minnegesang der Provence seit dem Albigenser-Kriege der bewußte Träger einer neuen Weltanschauung geworden ist. Dies Ergebnis, das durch eingehende selbständige Nachforschungen des Verfassers gewonnen worden ist, stimmt vollkommen überein mit dem, was wir an dieser Stelle in dem Aufsatz Kellers „Die Kultgesellschaften der deutschen Meistersinger“ (M C G 1902, S. 278 f.) angedeutet finden. Wenn man den Minnegesang, wie es hier geschehen ist, im Zusammenhang mit den „Sing-Schulen“ des 15., 16. und 17. Jahrhunderts betrachtet, so wird alles klar, insbesondere auch die Frage, welcher Art die „neue Weltanschauung“ gewesen ist, deren „bewußte Träger“ die Minnesänger gewesen sind. Hermann Reuter (Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter, II. Bd. Berlin 1877 Buch V, Kap. XV) bezeichnet die Minnesänger trotz der Beobachtung, daß einzelne im Dogma ganz korrekt waren oder jedenfalls zu sein schienen — was hier Anpassung und was Verhüllung war, läßt sich sehr schwer entscheiden — als Träger der Aufklärung; man kann, glaube ich mit Voßler, den Standpunkt bestimmter kennzeichnen. Die natürliche Stellung des Troubadours war demgemäß, sagt Voßler, auf Seiten der Ketzer — Voßler meint die Waldenser — und dort haben auch viele, ohne das katholische Dogma geradezu abzuschwören, mit ihren Neigungen gestanden, mit ihren „Sirventen“ gekämpft. Wenn sich in jener Literatur keine ausgesprochenen Häresien finden, so ist's wohl nur, weil man sie nachträglich vertilgt hat. — Wir empfehlen die Schrift von Voßler der Beachtung unserer Leser.

Bemerkungen und Streiflichter.

Ein bekannter Künstler bemerkt in seinem Tagebuche: „Mein eignes Leben sei das wahre Kunstwerk, das ich mit der möglichsten Vollkommenheit auszuführen bemüht sein will.“ Wer dies liest, fühlt sofort, daß diesen Vorsatz kein heutiger Künstler, überhaupt kaum irgend ein bekannter Zeitgenosse geschrieben haben wird. Die heutige Welt kennt im allgemeinen nur ein „Ausleben“ und höchstens eine Ausgestaltung des äußeren Lebens im Glanze des edlen Genusses, der Geltung und des Besitzes. Diesen Zielen gegenüber tritt das Innenleben, d. h. der künstlerische Ausbau des eignen Seelenlebens mehr oder weniger zurück; kaum räumt man ein, daß die Arbeit am eignen Innenleben zu den Aufgaben großer Seelen gehöre; daß es aber der höchste Zweck sein soll, nach möglichster Vollkommenheit zu streben, wie in der obigen Bemerkung Joseph Schreyvogel († 1832) behauptet, das wird heute nicht leicht Einer zugeben.

Handschriftliche Dokumente früherer Jahrhunderte sind meist nur dann mit einiger Vollständigkeit auf uns gekommen, wenn sie im Besitz von Korporationen öffentlich-rechtlichen Charakters gewesen sind, die, wie Staatsbehörden und Kirchen oder staatlich und kirchlich unterstützte Organisationen, wie Städte, Universitäten u. s. w., sich bis auf die Gegenwart erhalten haben. Diejenigen Dokumente, die aus der Tätigkeit von Privaten oder von Organisationen privaten Charakters erwachsen sind, sind mit dem Absterben dieser Privatpersonen oder freien Organisationen in älteren Zeiten meist zu Grunde gegangen. — Wenn es sich nun aber gar um Dokumente handelt, die aus der Tätigkeit solcher Organisationen stammen, die die Spuren ihrer Wirksamkeit absichtlich verwischt haben, — man denke nur an die Christengemeinden der ersten Jahrhunderte oder an die Waldenser — so kann man ermessen, wie selten solche Dokumente heute sein müssen. Sind aber etwa deshalb solche Organisationen nicht vorhanden gewesen? Es trifft sich glücklich, daß ihre Feinde fortgesetzt von ihrem Dasein Zeugnis ablegen.

Im 46. Kapitel seiner ersten Apologie spricht Justin der Märtyrer seine **Auffassung des Christentums** in folgenden bezeichnenden Sätzen aus: „Wir werden gelehrt, daß Christus der eingeborene Sohn Gottes sei, und haben ihn im Vorausgehenden als die Vernunft (λόγος) bezeichnet, an der das ganze Menschengeschlecht Teil erhielt. Und diejenigen, welche mit Vernunft gelebt haben, sind Christen, auch wenn sie für Atheisten erklärt wurden, wie bei den Griechen Sokrates, Heraklit und ihresgleichen, bei den Nichtgriechen Abraham, Ananias, Azarias, Micha, Elias und viele andere, deren Taten oder Namen aufzuzählen wir jetzt unterlassen, weil wir wissen, daß es zu weitläufig wäre. Also waren auch die vor Christus Geborenen, wenn sie ohne den Logos lebten, unchristlich (ἄχρηστοι), Feinde Christi und Mörder derjenigen, die mit dem Logos lebten. Diejenigen aber, die mit dem Logos lebten, sind Christen, furchtlos und unerschrocken."

Wie schwankend und vieldeutig der Begriffsinhalt von Worten ist, zeigt die Geschichte des Wortes **„Christentum"** in allergrößter Deutlichkeit; was wird nicht heute und was ist nicht seit Jahrhunderten alles unter dieser Flagge gesegelt und mit dieser Flagge gedeckt worden. In gewissem Sinne geht es allen vielgebrauchten Allgemeinbegriffen so, natürlich auch den Worten **Idealismus** und **Humanismus**. Wir haben deshalb, indem wir letztere Namen hier gebrauchen, stets hinzugefügt, daß wir sie im Sinne Herders, Schillers und Goethes verstanden wissen wollen, nämlich als Kennzeichnung der Lehre von der „schönen Menschlichkeit". Wir lehnen alle anderen Auslegungen und Ausdeutungen der vielgeschmähten Worte ab und werden jedem Versuche, diese Namen von neuem zu entwerten und unbrauchbar zu machen, entgegentreten.

In seiner Schrift „Unum necessarium“, das Einzig Notwendige, die wir in der Übersetzung Seegers seitens der C. G. im Verlage von Eugen Diederichs in Jena neu herausgegeben haben, sucht Comenius seinen Brüdern — wie er sagt — die höchsten Forderungen der Religion, wie er sie versteht, nahe zu bringen und ans Herz zu legen. Er tut dies, indem er sich an die Worte der h. Schriften und an Sokrates, Plato und andere anlehnt. Man erkennt aus der ganzen Schrift den gelehrten Theologen, aber auffallend ist doch, daß er als „das Eine, was not ist“ nicht, wie es die Theologen der herrschenden Kirche zu tun pflegten, den Glauben, sondern **die Weisheit** bezeichnet (Seeger S. 200). Christus, der uns die Regel von dem Einen, was not ist, gegeben, nennt er in dem gleichen Sinne „den einigen Lehrer der Weisheit“. (S. 202.) Die „Weisheit“ umfaßt doch mehr als der „Glaube“.

Da die älteren Akademien als verbotene Gesellschaften galten, so hatten sie das Bedürfnis, Versammlungsräume zu beschaffen, die gegen das Eindringen von Außenstehenden wohl und gehörig gedeckt waren. Im 15., 16. und 17. Jahrhundert sehen wir sie vielfach in chemischen Laboratorien, Bauhütten, Schmelzhütten, **Münzhäusern** etc. tätig. (Näheres siehe M C G Bd. IX 1900, S. 125.) Daneben aber begegnen uns vielfach allein gelegene **Gartenhäuser** schon im 17. Jahrhundert. — Merkwürdig ist nun, daß die neue englische Sozietät auch in dieser Beziehung in den Gewohnheiten der älteren bleibt (siehe Keller, J. G. Herder etc. 1903, an verschiedenen Stellen). Noch im Jahre 1806 wurde die Loge „Ernst zum Compaß“ in Gotha im Gartenhause eines Mitgliedes (Madelung) eröffnet. — Ähnliche Beispiele ließen sich zahlreich beibringen.

Niemand kann die Geschichte der „Society of Masons“ recht verstehen, wer die Geschichte der **Society of Friends**, d. h. der unter dem Namen der Quäker oft und viel genannten, aber schlecht genug gekannten Kultgesellschaft nicht kennt (vgl. über sie H. Weingarten, die Revolutionskirchen Englands, Leipzig 1868 und L. Keller, die Reformation und die älteren Reformparteien, Leipzig 1885). Beachtenswert ist in hohem Grade, daß beide „Sozietäten“ sich in gewissem Sinne ablösen, d. h. seit den Menschenaltern, wo die eine Sozietät niedergeht, kommt die andere zu hoher Blüte und zu großem Einfluß. Aber noch viele andere sehr merkwürdige Beobachtungen drängen sich demjenigen auf, der beide Sozietäten unbefangen betrachtet und erforscht.

Das Wesen und die **Naturgeschichte der Sekten**, die es freilich nicht nur auf religiösem, sondern auch auf politischem und wissenschaftlichem Gebiet gibt und die nicht nur in der Christenheit, sondern in allen Weltreligionen von je eine Rolle gespielt haben, bildet ein beachtenswertes Kapitel für alle die, die sich mit der Geistesgeschichte beschäftigen. Hier nur einige charakteristische Merkmale der Sekte und der sektenhaften Eigenart. Ihre Wortführer sind stets geneigt, im Kampfe mit dem Gegner mehr das Trennende als das Verbindende zu betonen; weit über der Allgemeinheit und deren Fortschritt steht ihnen das Wohl und der Fortschritt der eigenen Fraktion; eben diese letztere ist im Besitz der Wahrheit, und zwar der ganzen Wahrheit, während die übrigen keinen Funken von Wahrheit

haben und ganz dem Teufel verfallen sind. Die Folgen, die sich aus dieser planmäßig geförderten und genährten Überzeugung für die Gesinnung und den Charakter der Anhängerschaft ergeben, sind oft mißlicher Art: das Bewußtsein des Alleinbesitzes der Wahrheit erzieht zum Dünkel und zur Intoleranz. Da der Hochmut bekanntlich ein gefährlicher Feind der Einigkeit ist, so ist jede Sekte geneigt, sich in weitere Sekten zu spalten, deren jede dann natürlich wiederum ihrerseits im Alleinbesitze der Wahrheit ist. — Wenn man auf diese Merkmale hin die Geschichte der Kultgesellschaften des Humanismus prüft, die von ihren Gegnern gern eine „Sekte" gescholten werden, und sich fragt, ob sie die Intoleranz und den Dünkel als Kennzeichen besitzen, so muß man beides verneinen; ebensowenig haben sie das Trennende zu betonen gepflegt, sondern sie sind durch alle Jahrhunderte die Träger des Unions-Gedankens gewesen.

Die Verwandtschaft der Weltanschauung, wie sie Goethe vertritt, mit derjenigen Giordano Brunos ist oft betont worden; sie tritt in den bekannten Versen Goethes klar hervor:

„Was wär ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe;
Ihm ziemts, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen,
Sodaß, was in ihm lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermißt."

Aber sie erhellt auch aus vielen anderen Stellen der Goetheschen Werke. Man kann ja an manchen Stellen zweifeln, ob er diese Weltanschauung mehr Spinoza oder mehr Spinozas Lehrer Giordano Bruno entnommen hat, — man weiß ja, wie sehr Spinoza von Bruno abhängig ist — aber in dem entscheidenden Punkte, in der Frage, ob Gott als persönliches Wesen zu betrachten sei, steht Goethe Bruno unzweifelhaft näher als Spinoza. Gewiß ist Goethes Gottesbegriff sich nicht immer gleichgeblieben und nicht in allen Punkten widerspruchslos, aber sicherlich ist es unrichtig, daß Goethe, wie Bielschowsky meint, nur unter den Nachwirkungen überwundener Lebensabschnitte gelegentlich von Gott als einem persönlichen Wesen rede und daß nach Goethes Auffassung das Göttliche nur im Menschen zum Selbstbewußtsein kommt. Vielmehr ist es nicht zweifelhaft, daß ein starker Einschlag der Alleinslehre des Humanismus durch Goethes gesamte Denkart hindurchgeht, der nicht bloß ein Rest der Kinderjahre war. Vielmehr sagt Siebeck mit Recht, daß Goethe stets von dem Verlangen nach einem menschlich-persönlichen Verhältnis zu seinem Gott erfüllt geblieben ist, und daß der Glaube an die Beseelung des Alls, die man wohl Pantheismus, nämlich Persönlichkeits-Pantheismus, nennen kann, sehr wohl mit jenem Verlangen vereinbar ist.

Es gibt keinen deutlicheren Beweis für die centrale Stellung, welche die Alleinslehre des Platonismus in den Kultgesellschaften des Humanismus aller Jahrhunderte besessen hat, als die beherrschende Stellung, welche das All, und der Hinweis auf das All (Weltganze) in der Symbolik wie im Sprachgebrauche ihres Kultus einnimmt. Nachweise für das 14. Jahrhundert finden sich bei Keller, die Reformation und die älteren Reformparteien Leipzig 1885, S. 119ff.

Für das 17. Jahrhundert braucht man nur die Symbolik des „Palmbaums“ (Palmenordens) und die der „drei Rosen“ in Hamburg zu vergleichen. Auf dem Buchzeichen (Kleinod) des Comenius, das jetzt auch das Zeichen der C. G. ist, kehrt der Hinweis auf das deutlichste wieder. Dieses „Kleinod“ des Comenius versinnbildlicht die Gottheit, die Einheit und das All. Zwei ineinander liegende Kreise umschließen die bildliche Darstellung des Weltalls mit Sonne, Planeten, Mond und Erde. Und dabei ist es merkwürdig, daß dieser Hinweis auf das All mehr oder weniger auf jedem Kleinod der Sozietäten der damaligen Zeit, so sehr dieselben auch sonst in Einzelheiten sich voneinander unterscheiden, wiederkehrt. Es sollte eben offenbar jedes Mitglied auf diesen Punkt ausdrücklich hingewiesen werden. Selbst solche „Sozietäten“, die zu staatlichen Anstalten umgestaltet worden waren, wie z. B. die „Brandenburgische Sozietät der Wissenschaften“ — so lautet noch im Jahre 1702 der Titel der Königl. Preußischen Akademie zu Berlin — hat diese Hinweise auf ihren Kalendern anfänglich in ähnlicher Art beibehalten.

Wir haben wiederholt an dieser Stelle betont, daß die aus den Kreisen der alten Kultgesellschaften stammenden Druckwerke und Bücher sehr oft an den **Titelkupfern** und **Titelvignetten** und der darin zum Ausdruck gebrachten Symbolik zu erkennen sind. Bei den Original-Drucken der meisten Schriften Valentin Andreaes und Comenius' läßt sich dies beobachten. Interessant ist nun, daß die Symbolik der Titelkupfer bis ans Ende des 18. und bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts fortdauert und daß über diese damals mit aller Wichtigkeit behandelte Frage eingehende Verhandlungen zwischen Verfasser, Verleger und Drucker stattzufinden pflegten; fast regelmäßig wünschten die Beteiligten mit der Wahl der Vignetten bestimmte Ansichten und Absichten zur symbolischen Darstellung zu bringen. (Vergl. z. B. den Brief Schillers an seinen Verleger Crusius vom 17. April 1788 bei Jonas, Schillers Briefe II, 45.)

Auch das 16. und 17. Jahrhundert hat die Klassiker der antiken Welt gelesen, aber während das 15. Jahrhundert, das Zeitalter des Humanismus, die Alten als Quelle der Weisheit las, haben die späteren Jahrhunderte sie mit dem Auge der Grammatiker gelesen. Und was für die Zeit der Renaissance zutrifft, das zeigt sich in gleicher Weise auch im Zeitalter des **deutschen Neuhumanismus**, nämlich im 18. Jahrhundert. Es war ein ganz neuer Geist, in dem Männer wie Herder und Heyne die Alten lasen, und dieser Geist übertrug sich auf Goethe und Schiller und alle gleichdenkenden Zeitgenossen: nicht die Gelehrsamkeit und nicht philologische Neigungen, sondern das Bedürfnis des Herzens führte sie zur Antike, die sie mit der Liebe gleichgesinnter und gleichstrebender Geister umfaßten.

Decknamen und Deckorganisationen. Seit den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts hatte der „Orden der Freundschaft“ und seine Logen — er ist unter dem Namen des Amizisten-Ordens bekannt geworden — sehr heftige Verfolgungen an allen seinen Hauptsitzen, d. h. an allen Universitäten, zu erdulden. Es schien den führenden Brüdern unmöglich, unter dem bisherigen Namen den Orden weiter zu führen und wieder zu Bedeutung zu bringen. Man kam daher auf den Gedanken, dem Orden „eine sichere

Decke", wie man sagte, zu geben. Darüber wird in der Schrift „Graf Guido von Taufkirchen oder Darstellung des zu Jena aufgehobenen Mosellaner- oder Amizisten-Ordens" u. s. w., Weißenfels und Leipzig 1798, S. 148 in folgender Weise berichtet: „Es war nichts zur Ausbreitung und Vermehrung des Ordens notwendiger als eine gewisse allgemeine Benennung, unter welcher der Orden öffentlich auftreten und gleichsam einen Aufruf und eine Einladung zu sich ergehen lassen konnte. Daß diese Benennung auf der einen Seite geeigenschaftet sein mußte, Aufsehn zu erregen, und auf der andern keiner Verfolgung entgegensehen dürfe, davon war man im voraus hinlänglich überzeugt. Nach der Errichtung der literarischen Gesellschaft in einigen akademischen Logen geriet der Orden auf den Einfall, sich zu obigem Behuf **Gesellschaft der Philosophen und Naturforscher** zu nennen . . . so, glaubte man, würde dieser Titel . . . zu einer sicheren Decke dessen dienen können, was im Heiligtum des Ordens selbst vorging."

Diejenigen landesherrlichen Edikte des 18. Jahrhunderts, welche die Aufhebung der akademischen **Ordens-Verbindungen** anordnen, richten sich durchweg gleichzeitig gegen die **Landsmannschaften**; man war überzeugt, und zwar mit Recht, daß die ersteren so lange nicht verschwinden würden, wie die Landsmannschaften ihnen Deckung boten. In Rostock waren die akademischen Orden und ihre Logen in den vierziger Jahren des 18. Jahrhunderts bereits stark und tief eingewurzelt. Daher hielt man im Jahre 1750 die strengsten Maßregeln dagegen für nötig. Ein Edikt, das in eben diesem Jahre erging, bezeichnet als Kennzeichen der Orden: 1. Titulum Senioris (den Namen „Senior"), 2. Signum aliquod distinctivum in pileo vel veste (ein Abzeichen an Hut oder Rock), 3. Symposia nationalium speciem prae se ferentia (Freundschafts-Mahle, die sich als landsmannschaftliche Feste geben). (Meiners, Geschichte der hohen Schulen. Göttingen 1805. IV, 173.)

Erwiderung.

Im 4. Heft dieser Zeitschrift gibt Ludwig Goldschmidt eine „Berichtigung" zu meiner Beurteilung seiner Schrift über Kant, die mit den Worten schließt: „Der Referent kann sich an obigem Beispiel davon überzeugen, daß die „Worttreue" auch für ihn nicht ausreichend gewesen ist." Dies muß ich zugeben, aber die Ursache liegt nicht in einem Mangel auf meiner Seite, sondern in einer unbestimmten und dunklen Ausdrucksweise Goldschmidts, wie der Leser aus den von ihm mir gerade zur „Berichtigung" entgegengestellten Sätzen seiner Schrift ersieht: „Als er (Kant) zu schreiben begann, war der deutsche Rationalismus in höchster Blüte; es schien, als ob das Dogma der Schrift durch Dogmen der Vernunft abgelöst sei. Da wandte sich sein Blick, frei von historischer Blendung, zurück auf den Ursprung und die ersten Quellen aller Erkenntnis!" Wann ist diese Zurückwendung geschehen? Nach dem Wortlaut dieser Sätze offenbar damals, als der deutsche Rationalismus in höchster Blüte stand. Dies eben habe ich als Goldschmidts Meinung angenommen, und wenn ich hierin geirrt habe, ist es nicht meine Schuld.

Blasewitz, im September 1905. Heinrich Romundt.

Druck von Denter & Nicolas, Berlin C.

Register

zum vierzehnten Bande (1905) der Monatshefte der C. G.

Die Buchstaben C und K, F und V, I und J sind verbunden.

A.

B.

I. J.

K. siehe **C.**

L.

M.

T.

U.

V. Siehe F.

W.

Comenius-Gesellschaft

zur Pflege der Wissenschaft und der Volkserziehung.

Gestiftet am 10. Oktober 1892.

Geschäftsstelle für den Buchhandel:
Weidmannsche Buchhandlung, Berlin SW.

Schriften der Comenius-Gesellschaft:

1. **Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.** Deutsche Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte.
2. **Comenius-Blätter für Volkserziehung.** Mitteilungen der Comenius-Gesellschaft.

Bedingungen der Mitgliedschaft:

1. Die **Stifter** (Jahresbeitrag 10 Mk.) erhalten alle periodischen Schriften. Durch einmalige Zahlung von 100 Mk. werden die Stifterrechte von Personen auf Lebenszeit erworben.
2. Die **Teilnehmer** (6 Mk.) erhalten nur die wissenschaftliche Zeitschrift (Monatshefte der C. G.).
3. Die **Abteilungs-Mitglieder** (4 Mk.) erhalten nur die Comenius-Blätter.

Körperschaften können nur Stifterrechte erwerben.

Anmeldungen

sind zu richten an die Geschäftsstelle der C. G., Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22.